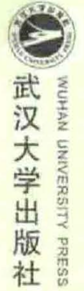


《阿毗达磨顺正理论》实有观念研究

曹彦 著



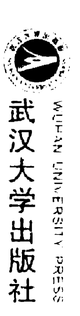
武汉大学出版社



《阿毗达磨顺正理论》实有观念研究

曹彦 著

基金项目：
国家社会科学基金青年项目成果（10CZJ002）
湖北省教育厅人文社会科学研究项目成果（2010b006）
武汉大学自主科研项目（人文社会科学）成果（20110321）



武汉大学出版社
WUHAN UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

《阿毗达磨顺正理论》实有观念研究/曹彦著. —武汉：武汉大学出版社,2014.11

ISBN 978-7-307-13842-1

Ⅰ.阿… Ⅱ.曹… Ⅲ.俱舍宗—研究 Ⅳ.B946.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 167421 号

责任编辑:白绍华　　责任校对:鄢春梅　　版式设计:马　佳

出版发行：**武汉大学出版社**　(430072　武昌　珞珈山)

(电子邮件：cbs22@whu.edu.cn　网址：www.wdp.com.cn)

印刷：武汉中远印务有限公司

开本：720×1000　1/16　印张：17.25　字数:247 千字　插页:1

版次：2014 年 11 月第 1 版　　2014 年 11 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-307-13842-1　　定价:48.00 元



序

《顺正理论》是佛教中新有部的重要著作，在印度佛教思想的发展中占有重要地位。目前我国学者对此论研究不够，尚无一部专门的研究著作。曹彦老师以《顺正理论》中的实有观念为研究对象，对该论中的主要内容进行了深入的探讨和分析，写出了本书。这有明显的理论价值和学术意义。

作者在对《顺正理论》出现的一些思想背景等情况作了概述后，重点论述了该论对“法”的一些基本观念，叙述了“三世实有及法体恒有”、“刹那与实有”、“极微实有”、“取果及与果与实有”、“从缘生法实有”、“五识所依所缘实有”、“身语表业实有”、“无为法实有”等重要的理论问题，并且将《顺正理论》中的一些思想与佛教中的其他一些重要小乘论典，以及中观派、瑜伽行派等的相关思想进行比较，提出了一些有价值的看法。

作者在研究中提出：生等四相实有，是成立“三世实有，法体恒有”的重要基础，“刹那不可分”的思想对于俱时因果理论的建立起到了关键作用，而《顺正理论》实有观的最大特色，在于将“非一非异”

的方法广泛运用到对因果、法体功用等概念的讨论之中。这些都是作者的独到见解，对人们理解新有部等部派佛教的思想有启发意义，有一定创新性。

我国近年研究佛教的学术论文较多，但在这些研究论文中，专门探讨部派佛教的论文却相对较少。曹彦老师的这一著作在这方面弥补了现代我国佛学研究中的不足，值得赞赏。

曹彦老师对佛教研究有着浓厚的兴趣，而且在研究中又对部派佛教中的说一切有部极为关注，发表过不少这方面的学术成果。这些成果在佛学研究的一个重要领域做出了贡献，推动了我国在这方面的学术进步。

曹彦老师为人诚恳、谦逊，一贯与人为善，与同学或同事和睦相处，友好往来，在学术上一直积极进取，追求卓越。他在博士毕业后，执教于武汉大学，一直在教学和科研上发奋努力，刻苦钻研，作出了可喜的成绩。

曹彦老师的这部著作是其数年认真研究的重要成果。此书使用资料丰富、翔实，解读细致，语言清晰。作者分析问题时，思维细密，论证充分，主要观点鲜明，文字通畅，能努力依照印度宗教哲学发展的实际情况，来阐发《顺正理论》的理论特色，充分显示出作者扎实的学术功底和良好的治学精神。

当然，佛教思想博大精深，极为复杂。而具体到部派佛教方面的内容，又比一般佛教文献更难以理解，不易研究。金无足赤，人无完人。尽管曹彦老师善于思考，而且极为勤奋，但其研究也不可能无有疏漏。这么一个难度较大的研究课题，出现一些错误或不当之处应该是难免的。而且，书中的不少观点也都是可以继续探讨的。希望这部书的出版能够引起更多的人关注印度宗教哲学和佛教思想，不断挖掘其中蕴含的丰富宝贵文化遗产，推动包括中印文化在内的东方文明的持续健康发展。

姚卫群

2014 年 7 月 3 日

目　录

导　论

一、研究价值

说一切有部（以下简称“有部”）是从上座部中流出的大部派，在佛教的发展中占有重要的地位。该派主张三世有为法及三无为法都是实有自体，故得“一切有”（sarvāsti）之名。而说一切有部中最重要的论典，要算《阿毘达磨大毘婆沙论》（以下简称《大毘婆沙论》）及《阿毘达磨顺正理论》（以下简称《顺正理论》）这两部了。此派中的主要观念是实有观念，因此有必要作深入的研究。

《顺正理论》的思想主要依据于《大毘婆沙论》。《大毘婆沙论》内容恢宏，是说一切有部理论的全面、系统总结。并且《大毘婆沙论》区分了犍陀罗论师及迦湿弥罗论师的不同观点，并以迦湿弥罗论师的思想为正统。但是出生于犍陀罗的世亲的《阿毘达磨俱舍论》（以下简称《俱舍论》）则用新兴的经部的观点对《大毘婆沙论》作了批判，引起了毘婆沙师们极大的震动。教界权威的毘婆沙义，从来没有受过这样强力的攻难。众贤钻研《俱舍论》达十二年之久，写成了

二万五千颂的《顺正理论》，世亲锋利的评难也才真的遇上了对手。[1]

实际上，以上三部论典所关注、所简择的都是：哪些法是真正实有的，哪些法是假有或虚无的？《俱舍论》认为《大毗婆沙论》中所说的许多法其实是无有自体的，比如形色、无表色、极微、得、有为相、虚空等。而《顺正理论》则一方面为我们指出了《俱舍论》所依据的是哪些经部思想，并说明了其中的失误；另一方面还广引契经，说明《大毗婆沙论》的说法是有至教量依据的，并且众贤还层层深入地为我们说明为什么某法是实有自体的。

学者吕澄认为，由于《顺正理论》在道理上越辩越深入，因而对《大毗婆沙论》原有学说不可能没有发展，甚至是有所改动的。所以，尽管它标榜只是扶持本宗，实际上，通过辩论还是把有部的理论推进了一步。因此，一般把它看成是新有部的学说。[2]

由此可以看出，《顺正理论》代表了说一切有部十分重要的阶段。然而，自古以来，学界都不太重视《顺正理论》的研究，一般把注意点放在《俱舍论》上。

但据印顺法师的研究，只依照《俱舍论》而论说一切有部与经部的短长，是难以公允的。众贤的《顺正理论》，对其一一反击，对自己一一辩护，有了说一切有部的自己立场。不过，过去的《俱舍论》学者，受到回小入大的世亲菩萨的威望的影响，几乎是一边倒的，世亲总是对的。反而众贤是不合毗婆沙义，才被称为新萨婆多。在印顺法师看来，这是不公平的。对于说一切有部，我们应该认同该派思想的发展性。[3]

笔者认为，虽然《俱舍论》的最大特点是“理长为宗”，对《大毗婆沙论》的各种观念都作了取舍，但必然会使得其理论体系缺乏整一性，最终难以自圆其说。其所谓的“取舍”也就显得过于机械

① 参见吕澄著：《吕澄佛学论著选集》（四），齐鲁书社，1991 年，第 2126 页。

② 参见吕澄著：《吕澄佛学论著选集》（四），齐鲁书社，1991 年，第 2127-2128 页。

③ 参见印顺法师著：《说一切有部为主的论书与论师之研究》，台湾正闻出版社，1992 年，第 697-698 页。

了。而《顺正理论》的最大特点是坚持了《大毘婆沙论》的“三世实有，法体恒有”辩证的基本哲学观点，并以此对有部的理论进行了全面且有机地整合，其理论体系具有哲学的“整一性”之美。哲学不是历史学，历史学追求的是个别事件的真相，而哲学在于通过可然律及必然律的自圆其说来显现哲学自身的普遍真理。因此我们研究《顺正理论》就应该着眼于其理论建构的严整性，探索其是如何自圆其说的，以及所反映的哲学规律。[①]

另外，虽然中观派的空观对种种有见破斥犀利，虽然瑜伽行派的唯识无境之理甚为玄妙，但在印度，大乘的兴起并没有妨碍部派佛教的发展。通过对《顺正理论》的深入研究，我们发觉：说一切有部的实有观并不是如大乘所批判的那样机械而死板。实际上，《顺正理论》的实有观是与中观派的“八不”缘起思想是相通的。而且瑜伽行派种现熏理论的建构也不是突然产生的，是该派吸收了有部的取果、与果理论的智慧后创立的。由此可见，大小乘实际上都是在互相较量与学习中不断发展的。

虽然由于大乘中观派及瑜伽行派时代的到来，以及匈奴的入侵，说一切有部阿毘达磨的时代已一去不复返了，但是，正如印顺法师所说的，由于其卓越的见解与严密的论辩，众贤论师是值得尊重的！[②]

二、古代学者的研究状况

古人对《顺正理论》的研究主要集中在对《顺正理论》批驳的著作中。普遍认为，因为世亲已经年迈，又改宗了大乘，所以对《顺正理论》没有作太多的反应。不过他门下的弟子，如安慧、陈那等，在注解《俱舍论》时，并未放弃对《顺正理论》的驳斥。在藏传大藏经中，还保留了安慧造的《俱舍论大疏真实义论》，陈那造的《俱

① 参考亚里士多德的美学思想。（参见章启群著：《新编西方美学史》，商务印书馆，2004 年，第 111-122 页。）

② 参见印顺法师著：《说一切有部为主的论书与论师之研究》，台湾正闻出版社，1992 年，第 710 页。

舍论疏要义明灯论》。在汉传大藏经中,《成唯识论述记》卷一(本)中记载道:"梵云悉耻罗末底,唐言安慧,即糅杂集,救俱舍论,破正理师,护法论师同时先德。"[1]即是说,安慧著的《杂集论》是把注解与本文(《集论》本文是无著造)糅合在一起的,"杂"不是拼凑,而是天衣无缝地糅合,其目的就是为《俱舍论》辩护的。中国玄奘一系的学者还做过这样的工作,即尽量找出《杂集论》对《俱舍论》说法加以辩护的地方。[2]再如陈那的《观所缘缘论》中就驳斥了《顺正理论》中的极微和集及形极微等实有观。

玄奘门下弟子也没有放松对《顺正理论》的批驳。相关驳斥主要集中在他们的《俱舍论》的注疏中。最著名的三部著作是神泰的《疏》,普光的《记》,法宝的《疏》,各三十卷。后有圆晖节略光、宝各家疏义,只解《本颂》,撰成《俱舍论颂疏》十卷。不过通过认真地研读这些注疏我们会发现,这些学者对《顺正理论》还是保持着严肃的尊重态度的。当《顺正理论》与《俱舍论》的观点不冲突时,他们往往会引用《顺正理论》的观点来解释《俱舍论》讲得不清楚的地方。而且对于《顺正理论》的观点也常常进行解释,说明其说法的出处是源于《大毗婆沙论》或《品类足论》等。而对于两论相冲突的地方,往往会用"破"、"救"等字来标识。如在普光的《俱舍论记》中往往用论主破,正理救,正理破,俱舍师救四步走的方式来展开讨论。其中"论主"指的是《俱舍论》的作者世亲,"正理"指的是《顺正理论》,"俱舍师救"指的是由于世亲没有对《顺正理论》进行辩驳,面对《顺正理论》的破斥,世亲门人的观点,及后来玄奘及其门人的补救观点,可以看做经部学说的进一步发展。

直接用瑜伽行派观点来批驳《顺正理论》的玄奘门人主要是窥基。对于《顺正理论》的新的学说,在《成唯识论述记》中常被称做"新萨婆多顺正理师"的观点,并加以驳斥。不过与上不同的是,

---

① 参见T43, p. 231c。(T43表示《大正藏》第43册,p. 231表示第231页,a表示上栏,b表示中栏,c表示下栏,后同)

② 参见吕澄著:《吕澄佛学论著选集》(四),齐鲁书社,1991年,第2133-2134页。

窥基不仅批驳有部，经部他也批驳，因为都是小乘的观点，都主张极微实有。

现存对《顺正理论》作正面阐述的有《阿毘达磨藏显宗论》（以下简称《显宗论》）和《顺正理论述文记》。《显宗论》是众贤自己写的著作。由于《顺正理论》之文广博，难以把握，故摘其要，更作《显宗论》，专主显正，共四十卷。最值得一提的是，在《显宗论》的首卷，众贤自己总结了《顺正理论》中所关注的各种不符合有部实有观的异执。对于这些异执，《顺正理论》都一一作了破斥。《顺正理论述文记》是玄奘翻译《顺正理论》时负责笔受的元瑜所作，共二十四卷，现存两卷，分别解释了《顺正理论》卷第十二、十三、二十九、三十这四卷的文义。

三、现当代学者的研究状况

《顺正理论》没有保留下梵文本和藏文本，偏重梵藏巴研究的欧美学界因此对唯有汉文本的《顺正理论》没有过多的研究。西方学者的工作主要集中于《顺正理论》所批判的《俱舍论》的梵文和藏文的翻译、校勘的工作上。这些工作对于我们理解《顺正理论》中的词汇及语句很有参考价值，因为《顺正理论》大量地引用《俱舍论》的原话。另外欧美对有部的研究的重心还放在部派的源流及论典的发展的梳理上。其中，近期的代表作是 Charles Willemen 等人著的“*Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*”，该书涉及一些《顺正理论》作为新有部著作的历史地位和学术意义等问题。总体来说，西方学者对《顺正理论》的哲学思想缺乏全面、深入的关注。

日本学者对有部的研究较为重视。其中，涉及《顺正理论》研究的有木村泰贤的《小乘佛教思想论》、《阿毘达磨论の研究》，佐々木现顺的《阿毘达磨思想研究》等。值得一提的是，佐々木现顺发表了一些关于《顺正理论》及众贤的专题文章。在其带动下，20 世纪 70、80 年代有一大批中青年日本学者对《顺正理论》及众贤进行专题研究，发表了许多文章。在梵文材料的研究方面，值得一提的是，平川彰于 1973 年出版了《阿毘达磨俱舍论索引》（*Index to the Abhidharmakośabhāṣya*），有梵文、藏文、汉文三个版本的索引。

该索引是我们理解汉文版《顺正理论》中的词汇的梵文原词、原意的利器，使用非常方便。

当代我国大陆对《顺正理论》较有研究的要数吕澄了。吕澄对《顺正理论》在佛教史的历史地位作了公正的评价。而且吕澄认为《顺正理论》将“心必缘有境”作为论证“一切有”的重点，从而更正了以前不完备的说法，比《大毘婆沙论》说得更清楚。另外，吕澄指出，新有部配合二谛来讲实有假有，实有属胜义谛有，假有是世俗谛有，而对假实的分别，则认为假依于实。再有的就是，吕澄认为《顺正理论》的许多新说趋近于胜论派的学说，如极微和集的观点与胜论派的极微说很接近。[1]

在我国台湾地区，对《顺正理论》最有研究的要算印顺法师和演培法师了。印顺法师在其《印度佛教思想史》中总结道：“众贤所说毘婆沙义，与世亲不同的，或是毘婆沙义的（彼此）取舍不同。如‘缘阙’与‘能碍’，‘和合’与‘和集’，‘作用’与‘功能’，‘自性受’与‘境界受’等，只是依毘婆沙义而说得明确些。《俱舍论》与《顺正理论》，有关经部与有部的互相辩难，核心问题是‘有’与‘无’的见解不同，（其）是非是难有定论的。”[2]对于以上的说法，印顺法师在其《说一切有部为主的论书与论师之研究》中作了详细的比较研究。演培法师的《俱舍论颂讲记》参考了《俱舍论记》及《俱舍论疏》对有部和经部思想的区分，对《顺正理论》的思想采取了中立的态度。另外李志夫教授、黄俊威教授也发表了许多与有部相关的文章。最近也有一些关于有部的论文及著作，但还是停留在对《俱舍论》的探讨上。对于有部的研究较集中的出版物有张曼涛主编的《现代佛教学学术丛刊》，其中第 22、51、95 册分别是《俱舍论研究·上》、《俱舍论研究·下》、《部派佛教与阿毘达磨》。

最近香港大学的学者 Bhikku KL Dhammajoti（法光）出版了“*Sarvāstivāda Abhidharma*”一书。该书对有部的三世、因果、业

① 参见吕澄著：《吕澄佛学论著选集》（四），齐鲁书社，1991 年，第 2129-2133 页。

② 参见印顺法师著：《印度佛教思想史》，台湾正闻出版社，1993 年，第 234 页。

等重要思想作了梳理，并引入了 Frauwallner 等西方学者的研究成果。值得一提的是，作者注意到了众贤关于作用、俱时因果理论的特殊性。另外，法光指导的硕士生和博士生，写了一些关于有部的论文。

近来大陆完成的，涉及《顺正理论》的硕士、博士论文有：北京大学 2003 年于岩著的《〈阿毘达磨俱舍论·分别界品第一之一〉梵藏汉对勘及梵藏翻译初探》，人民大学 2006 年杨勇著的《〈俱舍论〉业的思想研究》，四川大学 2007 年高颖著的《〈大毘婆沙论〉的修心思想研究》等。

总的来说，至今还没有一部研究《顺正理论》的专门著作，这也是促使笔者撰写本书的原因之一。希望本书能起到“抛砖引玉”的作用，期待今后会有更多的专家学者能从事相关研究。

四、研究方法

本书拟以《顺正理论》的思想为核心，并从纵、横两个维度来进行比较研究。纵的维度主要是指，对《顺正理论》中与实有观念相关的核心思想、重要概念进行追踪溯源，并比较其中的差异，分析其相互联系。远可援引阿含经中佛陀的思想，近可比较《大毘婆沙论》的思想，从而进一步厘清作为新有部代表作的《顺正理论》中的思想的主要特色。横向的研究主要是指：将《顺正理论》与其评破的《俱舍论》进行思想的比较，从而弄清楚有部与经部实有观念的差异。另外对于重要的哲学概念以及思维方式，本书还将比较《顺正理论》与大乘中观派以及瑜伽行派思想的异同，从而探析不同佛教派别相互影响及其共同发展的问题。

由于《顺正理论》的思想比较深奥，层层繁多，交替辩难，因此有时难以确定书中之言是谁的观点，所以本书将引用众贤所著的删繁就简专主显正的《显宗论》的段落来帮助理解。另外，虽然玄奘的门人致力于对《顺正理论》的批判，但是他们也是在充分弄清楚《顺正理论》的本意的基础上才作批判的，所以普光的《俱舍论记》、法宝的《俱舍论疏》等注疏的阐述也是非常值得参考的。

另外说一切有部是最早使用梵语来传播和研讨教义的佛教派别。一直以来我们都猜想有部的实有观是受到印度六派哲学中的胜论派

的影响而产生的。其实梵语本身也有很重的实有倾向，故梵语语法对有部的影响应该更直接。因此本书引入梵语文法学派（Vaiyākaraṇa）传统的学术（śāstrīya）方法来剖析 sarvāstivāda（说一切有宗）、dravya（实有）及 vijñapti（识）等词汇蕴含的梵语语法哲学思想（vyākaraṇadarśana）与有部思想的一致性。

最后需要说明的是，由于《顺正理论》已经不存在梵文原本以及藏译本，所以对于《顺正理论》重要术语的词源学的考察就必须借鉴《俱舍论》的梵本了。因为《顺正理论》在批判《俱舍论》时，往往先引出《俱舍论》的颂文及长行，呈明《俱舍论》的观点后再展开评破的。因此本书将一方面在《俱舍论》中找出相关术语的梵文原词，另一方面从梵语语法学的角度对其进行语言学的分析，从而使读者明白玄奥的佛教术语原始的基本含义。作者手头主要用的《俱舍论》的梵文版本是由印度学者校订出版的世亲的《俱舍论》与称友（Yaśomittrā）的《俱舍论释疏》的合刊本——*Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphutārthā Commentary of Ācārya Yaśomittrā*, Edited by Swāmī Dwārikādās Śāstrī, Bauddha Bharati, Varanasi, 1998。如果出现了对理解《顺正理论》有重要帮助的《俱舍论》的段落时，本书也将给出梵文原文以供参考。

第一章

《顺正理论》与实有观念

第一节 《顺正理论》概述

一、众贤与《顺正理论》

《顺正理论》的作者是众贤。有关他的记述，史料记载较少，主要是玄奘的一些著作中有所涉及。如《大唐西域记》卷第四记载了众贤的生平以及创作《顺正理论》驳斥世亲这件事：

> 论师迦湿弥罗国人也，聪敏博达，幼传雅誉，特深研究说一切有部毘婆沙论。时有世亲菩萨，一心玄道，求解言外，破毘婆沙师所执，作《阿毘达磨俱舍论》。辞义善巧，理致清高。众贤循览，遂有心焉。于是沈研钻极十有二岁，作《俱舍雹论》。二万五千颂，凡八十万言矣。所谓言深致远，穷幽洞微。告门人曰：以我逸才，持我正论，逐斥世亲，挫其锋锐，无令老叟，独擅先名。于是学徒，四三俊彦，持所作论，推访世亲。世亲是时，在磔迦国，奢羯罗城。远传声问，众

> 贤当至。世亲闻已，即治行装……寻即命侣负笈远游。众贤论师，当后一日，至此伽蓝，忽觉气衰。于是裁书，谢世亲曰：如来寂灭，弟子部执，传其宗学，各擅专门，党同道，疾异部，愚以寡昧，猥承传习。览所制《阿毘达磨俱舍论》破毘婆沙师大义，辄不量力，沈究弥年，作为此论，扶正宗学，智小谋大。死其将至，菩萨宣畅微言，抑扬至理，不毁所执，得存遗文，斯为幸矣，死何悔哉？于是历选门人，有辞辩者，而告之曰：吾诚后学，轻凌先达。命也如何，当从斯没。汝持是书，及所制论，谢彼菩萨，代我悔过。授辞适毕，奄尔云亡。[1]

由此可知，众贤是与世亲同时代的说一切有部论师，北印度迦湿弥罗国[2]（Kaśmīra，今克什米尔）人，音译僧伽跋陀罗（Saṃghabhadra）。自幼聪敏博达，是有部宗师悟入的弟子，青年英俊，特别精研说一切有部的《大毘婆沙论》。据印顺法师研究，众贤生活于公元4世纪下半叶期间。[3]

由于世亲的《俱舍论》对《大毘婆沙论》作了批判，引起了毘婆沙师们的震动。但众贤颇不以《俱舍论》之“明宗暗抑”为然。乃竭十二年之心力，以其人之道，还治其人之身，为《俱舍论》作

---

① 参见 T51, pp. 891c-892a。

② 《游方记抄》谈到：“又从此咤国西行一月，至新头故罗国。衣着风俗，节气寒暖，与北天相似。言音稍别。此国极足骆驼。国人取奶酪吃也。王及百姓等大敬三宝足寺足僧。即造《顺正理论》众贤论师是此国人也。此国大小乘俱行。”(T51, p. 976b)《大唐西域记》卷第三中说：“从此东南登山履险度铁桥，行千余里至迦湿弥罗国(旧曰罽宾。讹也。北印度境)。迦湿弥罗国周七千余里，四境负山，山极陗峻。虽有门径而复隘狭。自古邻敌无能攻伐。国大都城西临大河。南北十二三里，东西四五里。宜稼穑多花果。出龙种马及郁金香火珠药草。气序寒劲，多雪少风。服毛褐衣白[氎]。土俗轻僄人多怯懦。国为龙护，遂雄邻境。容貌妍美，情性诡诈。好学多闻，邪正兼信。伽蓝百余所，僧徒五千余人。有四窣堵波，并无忧王建也，各有如来舍利升余。”(T51, p. 886a) 可见众贤出生在印度的西北部，气候寒冷。

③ 参见印顺法师著：《印度之佛教》，台湾正闻出版社，1992年，第336页。

释，名《顺正理论》。于世亲犹疑取舍处，一一翻破，并讥世亲未善《婆沙》，兼斥时行之经部。[①]众贤撰写《顺正理论》的地方是迦湿弥罗国某一大山的一伽蓝处。如《大唐西域记》卷第三中说：

> 新城东南十余里故城北大山阳有僧伽蓝，僧徒三百余人。其窣堵波中有佛牙，长可寸半，其色黄白。或至斋日时放光明……伽蓝南十四五里有小伽蓝，中有观自在菩萨立像……小伽蓝东南三十余里至大山有故伽蓝。形制宏壮，芜漫良甚。今唯一隅起小重阁，僧徒三十余人，并学大乘法教。昔僧伽跋陀罗(唐言众贤)论师于此制《顺正理论》。[②]

众贤写好《顺正理论》后便挟论南下，求与世亲面论，以定是非。世亲闻而避之。众贤至秣底补罗，病卒，未果而终。其作品由其门人转交给了世亲。《大唐西域记》卷第四谈道：

> 门人奉书，至世亲所，而致辞曰：我师众贤已舍寿命，遗言致书责躬谢咎，不坠其名非所敢望。世亲菩萨，览书阅论，沈吟久之，谓门人曰：众贤论师，聪敏后进，理虽不足，辞乃有余。我今欲破，众贤之论。若指诸掌，顾以垂终之托，重其知难之辞。苟缘大义，存其宿志。况乎此论，发明我宗。遂为改题为《顺正理论》。门人谏曰：众贤未没，大师远迹。既得其论，又为改题。凡厥学徒，何颜受愧。世亲菩萨，欲除众疑，而说颂曰：如师子王，避豖远逝。二力胜负，智者应知。[③]

由上我们知道，众贤原来作的是《俱舍雹论》，以挫世亲的锋锐，扶持有部正统教理。后来世亲看了此论之后，认为"此论发明我宗"，故改题为《顺正理论》。这也许是个传说，此论本来就是叫做《顺正理论》。因为在众贤后来所作的专主显正，删繁就简的《显宗论》中

---

①参见印顺法师著：《印度之佛教》，台湾正闻出版社，1992年，第226页。

② T51, p. 887b.

③ 参见T29, p. 892a–b。

大量看到众贤让我们参考《顺正理论》中的具体辩论这样的话。再如《显宗论》卷第一开篇即说明了《顺正理论》与《显宗论》的关系：

> 诸有遍于一切法，最极难知自共相。
> 独能悟解无邪乱，是一切智今敬礼。
> 我以顺理广博言，对破余宗显本义。
> 若经主言顺理教，则随印述不求非。
> 少违对法旨及经，决定研寻誓除遣。
> 已说论名顺正理，乐思择者所应学。
> 文句派演隔难寻，非少劬劳所能解。
> 为撮广文令易了，故造略论名显宗。
> 饰存彼颂以为归，删顺理中广决择。
> 对彼谬言申正释，显此所宗真妙义。[1]

由此可见，众贤之所以要把自己的论命名为《顺正理论》是因为"我以《顺理》广博言，对破余宗显本义"。

《大唐西域记》卷第四还谈到了众贤的墓地的位置：

> 渡河东岸至秣底补罗国(中印度境)。秣底补罗国周六千余里。国大都城周二十余里……伽蓝十余所，僧徒八百余人，多学小乘教说一切有部。天祠五十余所，异道杂居。大城南四五里至小伽蓝僧徒五十余人，昔瞿拏钵刺婆(唐言德光)论师于此作辩真等论……德光伽蓝北三四里有大伽蓝，僧徒二百余人，并学小乘法教，是众贤论师寿终之处……众贤死已，焚尸收骨于伽蓝西北二百余步庵没罗林中起窣堵波。今犹现在。[2]

有文字记载的众贤最重要的追随者或崇拜者要算葬在众贤旁边的无垢友了。《大唐西域记》卷第四中记载了他对众贤的评价："唯

① T29, p. 777a.

② T51, pp. 891b-892b.

论师雅量清高，抑扬大义。方欲挫异部，立本宗业也，如何降年不永！"[①]这段文字我们可以看出众贤的《顺正理论》对于说一切有部学人的影响。在他们心目中，《顺正理论》具有非常崇高的地位，弘扬了有部的大义，成就了挫败异部建立本宗的伟业。但是大乘佛教的发展是时代的主流，加上当时匈奴对印度北部的入侵与破坏，即使《顺正理论》有卓越的见解与严密的论辩，也无法挽救说一切有部的衰落。

二、《顺正理论》与说一切有部的相关文献

西北印度的说一切有部分为两派——西方师和东方师。西方师主要指的是生活在犍陀罗地区的有部论师，东方师是生活在迦湿弥罗（今克什米尔）地区的有部论师。《大毘婆沙论》是佛灭度后四百年间，贵霜王朝迦腻色迦王弘护佛教，鉴于当时部执纷纭，人各异说，便请胁尊者在迦湿弥罗建立伽蓝，召集500位有名论师，以世友为上座，费时12年，造《大毘婆沙论》十万颂。需要说明的是，因为当时西方论师已经受到大乘思想的影响而有所变化了，所以《大毘婆沙论》区分了犍陀罗论师及迦湿弥罗有部论师的不同观点，并以迦湿弥罗论师的思想为正统。虽然《大毘婆沙论》广引众说，但没有评定的也不少，毘婆沙师的真意实际上也是不易判断的。这就为出家于犍陀罗有部的世亲钻了空子。世亲所造的《俱舍论》表面上弘扬有部，实际是援引上座经部的思想对有部进行了批判。当时虽然有部诸师为之震怒，但是由于从来没有遭受过如此有力量的批判，一时无以还击。[②]

是众贤改变了只有经部的批评，却没有毘婆沙师的反驳的局面。众贤潜心研究十二年，造《顺正理论》对《俱舍论》中党朋经部的异说加以评破，并挟论南下与世亲一定是非。世亲远闻众贤当至，

---

① T51, p. 892b.

② 参见吕澂著：《吕澄佛学论著选集》（四），齐鲁书社，1991年，第2112-2119页。

便避而远游。

根据吕澄的研究，《顺正理论》对《俱舍论》作出了批评性的注解。它对《俱舍论》“意朋经部”和批评《婆沙》的地方作了辩驳，而且辩驳得相当彻底。不但在义理上加以驳斥，而且指出《俱舍论》批评《婆沙》所根据的经部学说，即从其理论来源作了寻根究底的追索。可以说，《顺正理论》的作者众贤，是有部毘婆沙师中反对异说最为有力的一家。

吕澄还认为，《顺正理论》的基本立场，既然是驳斥经部纯洁婆沙正统有部学说，重点当然是从道理上来辩护的。因为《婆沙》本身存在缺点，辩护时不能强为之辞，道理越辩越深入，因而对《婆沙》原说多少是有改动的。所以，尽管它标榜只是扶持本宗，实际上，通过辩论还是把有部的理论推进了一步。因此，一般把它看成是新有部学说。但也是有部最后的一个段落，再没有继起的大家。[1]

《顺正理论》的梵文原本已亡佚，仅存玄奘的汉文译本。据《开元释教录》卷第八记载：“《阿毘达磨顺正理论》八十卷(见内典录，众贤造，永徽四年正月一日，于大慈恩寺翻经院译，至五年七月十日毕。沙门元瑜笔受)。《阿毘达磨显宗论》四十卷(见内典录，众贤造，永徽二年四月五日，于大慈恩寺翻经院译，至三年十月二十日毕。沙门慧朗、嘉尚等笔受)。”[2]

删繁就简的《阿毘达磨藏显宗论》梵文本也已亡佚，现存玄奘译的汉文本，收于大正藏第二十九册。另外藏文大藏经中署名为众贤的《俱舍论疏释》被认为对应的是汉文的《阿毘达磨藏显宗论》。

---

① 参见吕澄著：《吕澄佛学论著选集》(四)，齐鲁书社，1991年，第2126-2128页。

② T55, p. 557a.

第二节 实有观念在《顺正理论》中的地位

一、对《俱舍论》批评有部实有观作了反驳

在《顺正理论》中大量地提到"经主"，其实指的就是写《俱舍论》的世亲。众贤写作《顺正理论》的缘起就是为了辩驳《俱舍论》对《大毘婆沙论》思想的歪曲。《俱舍论》被称为"理成为宗"，几乎对说一切有部的所有的法都作了新的抉择。而抉择的目的就是在于分辨：到底哪些法才是真正实有，哪些才是假有或虚无。

世亲站在经部的立场，或以经部的思维方式认为说一切有部所说的许多法都无实体。比如《俱舍论》中谈到过去、未来法不是实有的，极微不是实有的，有为四相不是实有，择灭、非择灭非实有自体等。再如，五识所依、所缘为极微和合，所以是假有。形色是显色的和合，也是假有。

因此《顺正理论》的首要任务便是要解释以上种种的法为何是实有自体的。在《顺正理论》中，不仅大量提到了"经主"，并引用了《俱舍论》中的原话，而且还大量地提到了"上座"的观点。"上座"指的就是经部。《俱舍论》几乎对所有的法都作了定义，感觉上与《大毘婆沙论》及其他有部的经典的定义一致。但实际上，字里行间却暗含着经部的趣味。众贤不仅为我们指出其中玄机，而且还广引经部的论典来证明世亲是党朋经部的。如在讨论涅槃是否实有的问题时，《顺正理论》卷第十七就指出：

> 如是等类，非有执有，虚妄计度，汝常串习，为己所宗。何反弹斥，虽寄他言，作如是说：许便拥护毘婆沙宗。今详经主，似总厌背，毘婆沙宗。欲依空花，拨一切法，皆无自性。而今于此，且拨涅槃，拟为同喻，证余非有。若实为护，毘婆沙宗，所说不应，朋坏法论。勿以彼论，恶见之垢，尘秽己心。[1]

---

① T29, p. 432a-b.

一方面，正是通过众贤的进一步的辨析，以及与经部思想的对比，《顺正理论》的实有观念不仅显得更加凸显，而且其思想更加合理，更加清晰，更有参考价值，甚至影响到了后来皈依大乘的世亲的唯识宗的理论建构。另一方面，由于众贤的实有观更加严不可破，对崇尚空观或唯识无境的大乘派别产生了更大的刺激，所以像安慧、陈那等人一直没有放松对《顺正理论》实有观的批驳。

二、对其他派别实有观作了批判

佛陀宣说佛法时，对于许多法并没有明确告诉我们什么是实有的，什么是假有的，什么是虚无的。佛陀涅槃后，围绕法的有无问题，产生了许多不同见解，从而造成了教派的分裂，而且还造成佛教界思想的混乱。而《顺正理论》的写作的另一目的就是要破斥种种的异说，树立对法正宗。其中实有论者并不是仅仅说一切有部一派，其他的派别也有不同程度的实有观念，如《顺正理论》卷第五十一中作了记载道：

> 以唯说有如是法故，许彼是说一切有宗。余则不然，有增减故。谓增益论者，说有真实补特伽罗及前诸法。分别论者，唯说有现及过去世未与果业。刹那论者，唯说有现一刹那中十二处体。假有论者，说现在世所有诸法亦唯假有。都无论者，说一切法都无自性，皆似空花。此等皆非说一切有。①

由此可见，在当时，关于有的问题，各说不一，较为混乱。因此作为说一切有部的正统论师，众贤有必要将本派的学说与余派相区别，另外还要指出余派的错误，证明本派符合正理。

实际上，这种情况也正是《大毘婆沙论》集结的缘起：一方面是对《发智论》作解释，一方面是对异说，特别是当时流行的譬喻师、分别论师，加以彻底地破斥。在《大毘婆沙论》中处处宣说：

---

① T29, p. 630c.

“问：何故作此论？答为止他宗，显己义故。谓或有执……”

而到了众贤的时代，佛教的派别有了进一步的分化，各种异说层出不穷，在《顺正理论》中还记载了：离心无别有体论者，唯说前生为因论者，妄执有随界论者，执涅槃非有论者，执续后有因爱名集谛论者等。

另外，除了佛教内部有派别是实有论者，外道之中实有论者更加多。比如胜论派的句义说比较发达，数论派的转变说较为发达。所以其他佛教派别经常指责说一切有部的学说类同外道。因此众贤在《顺正理论》中为我们辨析了外道的学说的真正的含义，并告诉我们自宗与外道是如何的不同。如在探讨三世实有时，就有这样的误解：

> 此四种说一切有中，传说最初，执法转变，故应置在，数论朋中。今谓不然！非彼尊者，说有为法，其体是常，历三世时，法隐法显。但说诸法，行于世时，体相虽同，而性类异。此与尊者，世友分同。何容判同数论外道？[1]

总的来说，《顺正理论》通过批驳其他派别的实有概念，使我们看到了说一切有部与其他派别的差异之处，从而开阔了我们的哲学视野。

三、对有部实有观作了进一步规范

众贤的《顺正理论》的思想主要依据于《大毘婆沙论》。《大毘婆沙论》内容恢宏，是说一切有部理论全面、系统的总结。当时西方犍陀罗有部论师由于受到佛教界普遍流传的空观的影响，教理上已经有所变化。所以《大毘婆沙论》区分了犍陀罗论师及迦湿弥罗有部论师的不同观点，并以迦湿弥罗论师的思想为正统。而《顺正理论》则继续了《大毘婆沙论》的这项工作，批驳了西方犍陀罗有部论师的观点，凸显了东方迦湿弥罗有部论师的正统性。如在《显

---

① 参见《顺正理论》卷第五十二。（T29, p. 631b）

宗论》末尾卷第四十，众贤总结了创作的目的及特点：

> 阿毗达磨此论所依，此摄彼中真实要义。彼论中义释有多途，今此论中依何理释？……论曰：迦湿弥罗国毗婆沙师议，阿毗达磨理善成立。我唯依彼释对法宗，故于颂中自述本意。谓依此国，诸善逝子，议对法理，《大毗婆沙》。发起正勤如理观察，为令正法久住世间，饶益有情故造斯论。唯言为显更无异途，一切皆依《毗婆沙》故。然诸法性广大甚深，如实说者甚为难遇。自惟觉慧极为微劣，又惰遍求如实说者。故于广论所立理中，或有差违是我过失。诸法正理广大甚深……由此决判诸法正理，唯在真实大牟尼尊。是故定知，阿毗达磨，真是佛说，应随信受，无倒修行，勤求解脱。[1]

从“或有差违是我过失”这句话可以看出，众贤的作品不仅是以《大毗婆沙论》为所依，而且也对《大毗婆沙论》的观点有所发展，并不完全等同《大毗婆沙论》的思想。

对于许多问题，《大毗婆沙论》都简要地陈列了世友、法救、妙音、觉天等论师的观点。但是对于这些论师的观点，《大毗婆沙论》并不是都给出了评述。因此在理解上会造成诸多的分歧。而在《顺正理论》中，众贤不仅认真详细地分析了各位论师观点的真实含义，而且还作了比较研究，从而判定各种观点所倾向的派别以及各自的得失，最后众贤还给出了自己的看法。比如在三世实有、极微相触等问题上众贤就是这样做的。

另外，由于教义发展到后来越来越复杂，越来越庞大，所以出现了许多互相矛盾的情况，从而使得有部的学说难以自圆。由此而遭到了其他派别（特别是世亲）的嘲笑。因此众贤对有矛盾的问题作了新的简择，从而使得有部学说更为严整。比如在刹那的问题上，《大毗婆沙论》存在刹那可分及不可分两种观点。而《顺正理论》则把刹那限定在现在一刹那，从而捍卫了刹那不可分的学说。

---

① T29, p. 977b.

总的来说，面对说一切有部自身的发展而造成见解的分化及对立，众贤通过他的努力，在其间作了深入细致的简择，从而不仅纯洁了有部的思想，而且使得有部学说更为合理。由于众贤的创新性成果，其学说被称为“新萨婆多”学说。

第三节　实有观念在《顺正理论》中的表述

一、被重点关注的实有观

在专主显正的《显宗论》篇首，众贤总结了其他派别的种种异说。这实际也是他在《顺正理论》中所要关注的问题。[①]总的来说，大约分为如下几大类：

①《显宗论》卷第一总结道：“又见集法契经中言：于我法中，当有异说。所谓有说：唯金刚喻定，能顿断烦恼，或说择灭、涅槃二法为体。或说：不相应行无别实物。或说：表业尚无，况无表业。或说：一切色法大种为体。或说：前后相似为同类因。或说：色处唯用显色为体。或说：触处唯用大种为体。或说：唯有触处是有对碍。或说：触处身处是有对碍。或说：唯五外处是有对碍。或说：眼识能见。或说：和合能见。或说：意界、法界俱常、无常。或说：一切色法非刹那灭。或说：不相应行有多时住。或说：无想灭定皆现有心。或说：等无间缘亦通色法。或说：一切色法无同类因。或说：异熟生色断已更续。或说：傍生饿鬼天趣亦得别解脱戒。或说：心无染污亦得续生。或说：一切续生皆由爱恚。或说：律仪、不律仪分受亦全受。或说：傍生饿鬼有无间业。或说：无间、解脱二道俱能断诸烦恼。或说：意识相应善有漏慧非皆是见。或说：身边二见皆是不善亦他界缘。或说：一切烦恼皆是不善。或说：无乐舍受。或说：唯无舍受。或说：无色界中亦有诸色。或说：无想天殁皆堕恶趣。或说：一切有情无非时死。或说：诸无漏慧皆智见性。或说：无有去、来，一切现在，别别而说。或说：色心非互为俱有因。或说：羯剌蓝位一切色根皆已具得。或说：诸得顶法者皆不堕恶趣。或说：诸善恶业皆可转灭。或说：诸无为法非实有体。或说：诸世间道不断烦恼。或说：唯赡部洲能起愿智无诤无碍重三摩地。或说：心、心所法亦缘无境。诸如是等差别诤论，各述所执数越多千……各执所宗互相非毁，过属弟子岂在世尊。”（T29, p. 778b-c）

1. 不承认别有自体的异说。许多派别都不承认有部所说的某些法是别有实体的。如经部认为生等四相是施设的，不存在实体。再如该派认为表业依于和合的假法，所以表业不实，故由表业产生的无表业也就是不存在的。另外该派还认为形色是不存在的，形色只是依显色的和合而假立的。类似的还认为过去、未来世是依现在世而假立的，唯有现在世法是实有的。总的来说，其他派别认为某些法是依别的法假立的，故无别体。但是《顺正理论》认为这些法并非是假立的，往往是别有自体的，因为它们有特殊的功用。如三无为法都是各有其特别的功用的，所以都是实有自体的。

2. 认识论方面的异说。如或说眼识能见，或说和合能见，或说心、心所法亦缘无境。因为十二处是指识生起的因，所以这些观点都导致十二处非实有。而有部是坚持认为不仅十八界实有，十二处也是实有的，所以《顺正理论》认为眼根能见，识必缘有境。

3. 时间方面的异说。或说意界、法界俱常、无常，或说一切色法非刹那灭，或说不相应行有多时住。也就是说，有些派别认为某些法不是刹那灭的，而是可以停住多时，甚至是常住的。《顺正理论》认为有为法都是才生即灭的，所以诸法是无有行动的。

4. 相续方面的异说。如或说无想灭定皆现有心，或说等无间缘亦通色法，或说一切色法无同类因，或说异熟生色断已更续。有些派别是从相续的角度判断法的实有，而《顺正理论》则认为法的实有是依刹那而定的，即分析到每一刹那都应是实有的。

5. 染、离染方面的异说。如或说唯金刚喻定能顿断烦恼，或说一切续生皆由爱恚，或说律仪、不律仪分受亦全受，或说意识相应善有漏慧非皆是见，或说身、边二见皆是不善亦他界缘，或说一切烦恼皆是不善，或说唯赡部洲能起愿智无诤无碍重三摩地。实际上这些都是与心所法有关的问题。《顺正理论》认为诸种心所都是别有自体的。

众贤论师为我们一一陈列各种异执。这些异执正是众贤所关注的重点，也是他为什么要花费十二载，以八十卷之巨幅，撰写以破斥为主的《顺正理论》的缘由。以上的诸多问题，在《顺正理论》中，众贤都为我们作了说明、破斥以及显正。本书不可能如众贤那样面面俱到，只能选择一些有代表性的问题进行研究，从中找出众

贤实有观念的特色以及主要的核心思想。

二、"一切有"的含义

对于部派佛教说一切有部的根本宗旨，众贤（Saṃghabhadra）论师在《阿毘达磨顺正理论》卷第五十一中总结道："信有如前所辩三世，及有真实三种无为，方可自称说一切有。以唯说有如是法故，许彼是说一切有宗。"[①]也就是说，说一切有部主张：所有的有为法分为未来世、现在世、过去世这三大类。而无三世差别的无为法则有虚空无为、择灭无为、非择灭无为这三种。宣称以上所有的法都是实有自体的主张，便是"说一切有宗"（Sarvāstivāda）。即从总体上说，一切实有的法可以分为两大类：无为法与有为法。再从总体上说，无为法分为虚空、择灭、非择灭三大类，有为法分为未来世、现在世、过去世三大类。故"三无为实有"及"三世实有"都主要是从宏观角度上说的。

而从单个的法的微观角度上说，每个无为法是不历三世的，所以其法体是真常（nityam）不变的，故可称"法体常一"。而对于每个有为法来说，在经历三世的类别转变时，其法体是恒有(sarvadā)而不是被产生或会消失的，但法体的功能（śakti）在三世中则有从无到有及从有到无的变化，故说"法体恒有"。如《阿毘达磨顺正理论》卷第五十二中解释道：

> 法体恒存，法性变异。谓有为法，行于世时，不舍自体，随缘起用。从此无间，所起用息。由此故说，法体恒有,而非是常,性变异故。[②]

有为法由于所起的功用刹那即灭，故非是"常"，而"用不异体"，故法体亦不可说是"常"。另外"体不即用"，故法体并不像功用那样从无而有，也不会从有而无，法体总是存在的，所以法体只能称

---

① T29, p. 630c.

② T29, p. 633c.

为“恒有”。[1]

因此总的来说，“一切有”指的是：三世有为法及三种无为法全是有实在性的法体的。

三、与“实有”相关的概念

有法体（dravya）的实法（dravya-dharma）与无法体的假法（prajñapti-dharma）是决然不同的。如《大毘婆沙论》卷第九对于存在就谈到了多种区分：

> 然诸有者，有说二种：一实物有，谓蕴界等。二施设有，谓男女等。有说三种：一相待有，谓如是事待此故有，待彼故无。二和合有，谓如是事在此处有，在彼处无。三时分有，谓如是事此时分有，彼时分无。有说五种：一名有，谓龟毛、兔角、空花鬘等。二实有，谓一切法各住自性。三假有，谓瓶、衣、车乘、军、林、舍等。四和合有，谓于诸蕴和合施设补特伽罗。五相待有，谓此彼岸、长短事等。[2]

由上可知，有无法体是判断一法是否实有的重要标志。一方面，对于有法体的法的存在状态称为实物有，即从实体的角度来说（dravyatas），此法是存在的。故此法称为实法（dravya-dharma）。这种有独立的实体的状态称为别有实物、别有实体（dravyāntaram）。如每个极微是别有实体的。而众极微结合在一起的构成的瓶子本身则没有独立的实体，故瓶子是假有法（prajñapti-dharma）。

另一方面，能执持自性（svabhāva）的法则必定是因为有作为自性依托的恒存的法体。故有自性的法即是实法。因此法体（dravya）

---

① 如《阿毘达磨顺正理论》中说：“作用与体虽无有异，而此作用待缘而生。非法自体待缘生故，本无今有有已还无。亦善释通契经所说：本无今有。亦善符顺《有去来经》。亦善遣除应常住难。以有为法体虽恒存，而位差别有变异故。此位差别从缘而生，一刹那后必无有住。”（T29, p. 633a）

② T27, p. 42b.

与自性(svabhāva)是两个直接相关的概念。前者侧重讲实法的基体（adhikaraṇa），后者侧重讲实法的个性或本性（tattva）。与基体相关的另一类似概念是物体（vastu），与个性相关的另一类似的概念是自相（svalakṣaṇa）。

如上所言，与实有相关的概念可以分为两大系：与基体相关的dravya、vastu 一系，和与自性相关的 svabhāva、tattva、svalakṣaṇa一系。如《顺正理论》卷第五十二所说的："过去、现在、未来，体相虽同，性类各别。"[1]而这两系也可从所相(lakṣya)、能相(lakṣaka)两角度进行区分。如《五事毘婆沙论》卷上中说：

何谓大种？其相云何？答：地等界名大种。坚等性是其相。问：若坚性等是地等相，所相能相岂不成一？答：许此成一亦有何过？故《毘婆沙》作如是说：自性(svabhāva)、我(ātman)、物(vastu)、相(svalakṣaṇa)、本性(tattva)等，名言虽殊而义无别。不可说诸法离自性有相。如说涅槃寂静为相，非离寂静别有涅槃。此亦应然。故无有过。[2]

由上可见，从基体和自性两系或从所相和能相两系区分的与实有相关的术语其实说的都是同一个东西。也就是说，自性并不是离开实体而在别处存在的能相，或者说，自性不是如空花一样的没有基体的空洞存在。而实体也不是毫无内容的纯粹的基体。故实体即是自性，自性即是实体，两者是同一存在（samānādhikaraṇa）。这便是说一切有部实有观的特点。

四、法相与实有

《顺正理论》卷第十一中谈到了法相差别的安立：

辩诸法相有多门故。谓圣教中有约自性辩诸法相，或约相

① T29, p. 633b.

② T28, p. 990b.

> 应、果、因、功用及所缘等。且如说言：云何地界？谓坚强性。云何不善？谓与无惭无愧相应。云何三摩地？谓心一境性。云何为触？谓三和合。云何为眼根？谓眼识所依。云何法智？谓于欲界所系诸行，或彼行因，或彼行灭，或彼断道，诸无漏智。如是等门，辩诸法相，皆于正理，无所乖违。是故不应责同受等诸法，性相最极难知。[1]

由此可知，法相是法的区分、区别的依据。对于法相，《大毘婆沙论》卷第一百二十九中的解释是："我、物、性、相，已说自体。"[2] 因此法相与法的自性相关。故有法相的法便是有自性有自体的实法了。

虽然以上谈的是辩诸法相的方法，但实际上，我们也可以说：正是诸法有特别的自性，或有特别的相应、有特别的果、有特别的因、有特别的功用、有特别的所缘，所以诸法是别有自体的。从根本上来说，不存在的法是无所谓有差别及以上区分的方式的，而且基体与性相是不相离的。

也就是说，因为有差别的性相，所以有个别的自体。因此以上的区分也可以作为证明某法实有的方法。如通过坚、湿、暖、动的特性可以分辨地、水、火、风界的存在。实际上正是因为四大的法相不同，所以它们分别是各有实体的。

事实上，《顺正理论》也确实是这样去证明某法是别有自体的。如《顺正理论》卷第五十总结道："对法诸师如何说有？由有因果、染离染事，自性非虚说为实有。"[3]也就是说，有特殊的因或有特殊的果，或有染事，或有离染事的法，都是实有自性的。再如六触分别都实有自体，是因为"此触有六处因，有受果故。非世俗法而可说有胜义因、果"。[4]另外，从有特别的功用也可证明别有自体，如《顺正理论》卷第十中说：

---

① T29, p. 394b-c.

② T27, p. 674b.

③ T29, p. 625a.

④ 参见《顺正理论》卷第十。(T29, p. 386c)

> 谓眼等根，虽非现见，能取境故，知有自体。又如思等，虽非现见，但由思构，知有此法……虽非现见，以有用故，知有自体。又曾未见诸圣教中，于无体法，说有别用。唯于有体，说有用言。[1]

总的来说，说一切有部认为不同的法有各自不同的法体。而这些法体之所以被认为是不同的，是因为它们有不同的法相。不同法的法相的安立主要是依据自性、因、果、功用、所缘等差别而安立的。反过来说，我们也可以从以上的角度判断哪些法是别有自体的。

五、实有与胜义

吕澄认为，《顺正理论》配合二谛来讲实有假有。实有属胜义谛有，假有是世俗谛有，而对假实的分别，则认为假依于实。如瓶是水土等材料构成，瓶为假有，而水土等则为实有，所以假有分析到最后还是与实有有关，假依实立。因此，世俗有原是胜义有的一分，世俗谛依胜义谛而立，这样，便把二谛统一起来了。这也是对旧说的一个发展。[2]

如《顺正理论》卷第八十五中说道："谓无简别总相所取一合相理名世俗谛，若有简别别相所取或类或物名胜义谛。"[3] 由此可知，世俗谛与总相、合相有关，而胜义谛与别相、类别、物体有关。所以《顺正理论》卷第二十五总结说："依多立一，名世俗谛。安立界体，名胜义谛。前谛随顺世间言说，后谛随顺贤圣言说。"[4]所谓的

---

① T29, p. 384c.

② 参见吕澄著：《吕澄佛学论著选集》（四），齐鲁书社，1991 年，第 2131-2132 页。另外《顺正理论》卷第五十八中说："若于多物施设为有名为世俗，但于一物施设为有名为胜义。又细分别所目法时，便失本名，名为世俗。若细分别所目法时，不失本名，名为胜义。"（T29, p. 666b）

③ T29, p. 667a.

④ T29, p. 483b.

胜义指的是佛所说的真理，而世俗义指的是世俗人的看法。但在众贤看来，只要是佛陀谈过的法都是实有的。因此为了证明法是实有自体，在《顺正理论》中常常是先引述契经的言论，即以至教量来证明。而且众贤常常把其他派别的观点说成是世俗的说法，而自家的学说则是胜义说。

实际上，在《顺正理论》中，只要是和实有相关的，都被认为是胜义，与假有相关的都被认为是世俗。如卷第三十三中说：

> 又世俗不应说从缘而起，以世俗法非实有故。法若实有，可从缘生。异此缘生，应无自体。若尔便顺坏法者宗。故不应说即以世俗，如是语言，从缘而起。若依文次第，作如是释：世俗言但属补特伽罗……[1]

由此看来，与实有相关的从缘生法是属于胜义的，而五蕴和合的补特伽罗是假法，所以和合是世俗义。

反过来说，在《顺正理论》中，只要是被认为是胜义的原理，都是证明法实有的依据。如《顺正理论》卷第十中说："谓说此触有六处因有受果故。非世俗法而可说有胜义因、果。"[2]也就是说，只要证明某法有因或有果，就可说明此法实有。再如《顺正理论》卷第四中说："五识身唯缘胜义，世俗唯是意识所缘。"因此，只要是五识所缘的境，都是实有的，如极微和集。

总的来说，在《顺正理论》中，实有与胜义是紧密相关的两个概念。

---

① T29, p. 532c.

② T29, p. 386c.

第二章
三世实有　法体恒有

第一节　有的基本含义

《顺正理论》认为，要想弄清“三世实有，法体恒有”的含义，必须先厘清“有”的含义。[1]关于有的分类，《顺正理论》卷第五十中有一段非常重要的总结：

> 我于此中作如是说：为境生觉是真有相。此总有二：一者实有，二者假有，以依世俗及胜义谛而安立故。若无所待于中生觉，是实有相，如色、受等。若有所待于中生觉，是假有相，如瓶、军等……实有复二。其二者何？一唯有体，二有作用。此有作用复有二种：一有功能，二功能

---

① 《顺正理论》卷第五十中说：“故我今者发大正勤，如理思惟立去、来世。异于现在，非毕竟无。谓立去、来非如现有，亦非如彼马角等无。而立去、来体具是有。唯此符会对法正宗。于此先应辩诸有相。以此有相蕴在心中，方可了知去、来定有。由所辩相显了易知，令固执者亦能契实。”(T29, p. 621c)

阙。由此已释唯有体者。[1]

总的说来，能够作为境界而产生认识的便是真有（或者称为总有[2]）。而真有又可以分为实有和假有。两者的区别在于：实有作为境界是可以无所待地产生认识，而假有作为境界是要有所待地产生认识。而实有法又可以进一步分为：唯有体者及有作用者。下面将分别论述真有、实有、假有及作用等问题。

一、真有与毕竟无

《顺正理论》卷第五十中说："一切识生，无不皆缘有法为境，且无非有为所缘觉，由前决择其理极成。此觉既无，我先所说，为境生觉有相理成。"[3]由此我们知道，前面所说的为境生觉的"真有相"即是此处的"有相"。那么有相的含义是什么呢？《显宗论》卷第二十六解释说："有相如何？异毕竟无。"[4]由此可知，真有这个概念是用来区别于毕竟无的。

毕竟无指的是根本不存在的事物，在《顺正理论》中常常用空花、兔角、马角来比喻毕竟无。众贤认为，毕竟不存在的事物是不可能有自体、有自性的，是不可能有因性的，也就不可能作为所缘境而使人产生认识。如《顺正理论》卷第十五中说："体若非有，勿谓有因。非兔角等毕竟无法，可说有因。"[5]再如卷第五十中说"觉对所觉，要有所觉，觉方成故。谓能得境，方立觉名。所得若无，谁之能得？又能了境，是识自性，所识若无，识何所了？"[6]所以

---

① T29, pp. 621c-622a.

② 《显宗论》卷第二十六中说："有实、假相云何？应知为境生觉是总有相。若无所待于中生觉是实有相，如色、受等。若有所待于中生觉是假有相，如瓶、军等。"（T29, p. 900c）

③ T29, p. 624c.

④ T29, p. 900c.

⑤ T29, p. 421b.

⑥ T29, p. 622b.

众贤总结说，毕竟无是不能作为所依、所缘的。[1]

与此相反，众贤认为：真有是有法体的，有自性的，有因性的，真有是能为境生觉的。如《顺正理论》卷第五十说：

> 对法诸师作如是说：无无境觉。二缘定故。以契经中说：六种觉皆决定有所依、所缘。谓眼觉生依眼、缘色，至意觉生依意、缘法。无第七觉离境而生。[2]

我们知道根、境二缘和合生识，六识皆必须有实在的所依及所缘才可产生。眼识以眼根为增上缘，以色境为所缘缘方可产生，乃至意识也是要以意根为增上缘，以法尘为所缘缘才可产生。没有任何的识是可以在无所缘的情况下产生的。所以有所觉，必有所缘，此所缘必然是真有，而非毕竟无的空花、兔角。真有与毕竟无的根本区别在于：毕竟无者没有法体，故没有自性，所以没有自相、共相，或者说不存在差别与相似。[3]如《顺正理论》卷第五十解释说：

> 夫言非有，谓体都无。无必越于自相、共相。何名所觉或所识耶？若谓即无是所觉识。不尔。觉识必有境故。谓诸所有心、心所法，唯以自相、共相为境，非都无法为境而生。辩涅槃[4]中已略显示。[5]

---

① 参见《顺正理论》卷第十五："非毕竟无可说此是所依、所缘。"（T29, p. 420c）

② T29, p. 622a-b.

③ 《顺正理论》卷第六十说："分别此法与所余法有差别义名观自相。分别此法与所余法无差别义名观共相。"（T29, p. 675b）

④ 《顺正理论》卷第十七中说："又若涅槃都无体者，如何经说：一切有为、无为法中此最第一。如何无体可立法名？如何说无于无中胜？现见诸法有自相者，展转相望说有胜劣。未见有说兔角、空花展转相望安立胜劣。是故决定别有涅槃，能持自相，故名为法。此于余法其体殊胜。故涅槃体实有义成。"(T29, p. 431b)

⑤ T29, p. 622b.

心唯以自相、差别为所缘境，而心所则唯以共相、相似为所缘境。对于毕竟无来说，无所谓差别与相似，所以没办法成为心、心所的所缘。而只有真实存在的事物，才会有差别与相似，才会成为心、心所的所缘。

二、实有与假有

由上已知，众贤主张：只要是能成为识所缘境，并产生觉的事物都是“真有”，或者说是真实的存在。而真实的存在又可以分为实有及假有两大类。实有与假有的划分是依胜义谛及世俗谛安立的。所谓的胜义谛是指：若某事物是无所待地使人产生认识，那么该事物是实有。如色法，无论我们怎么分解，对它的认识依旧是色法，所以色法是实有。[1]所谓的世俗谛是指：某物若是有所待地使我们产生认识，该物就是假有的法。如瓶子，我们把它打碎成瓦片时，面对这些瓦片，我们再也不会有原有的那个瓶子的认识了。所以说，对于瓶子的认识是有对待的，所以瓶子是假法。[2]

对于这些假有的法，众贤又将其分为两类：依实及依假。如《顺正理论》卷第五十说：“假有亦二。其二者何？一者依实，二者依假。此二如次，如瓶，如军。”[3]依实的假法是指瓶子这类事物，因为瓶子是依于实在的极微。而依假的假法是指军队这样的聚合施设的事

---

① 参见《顺正理论》卷第五十八：“若物异此名胜义谛。谓彼物觉彼破不无，及慧析余，彼觉仍有，名胜义谛，犹如色等。如色等物，碎为细分，渐渐破析，乃至极微，或以胜慧，析除味等，彼色等觉，如本恒存。受等亦然。但非色法无细分故，不可碎彼以为细分乃至极微，然可以慧析至刹那，或可析除余想等法，彼受等觉如本恒存。此真实有故名胜义。以一切时体恒有故，依胜义理说有色等是实非虚，名胜义谛。”（T29, p. 666a）

② 如《顺正理论》卷第五十八总结道：“于彼物未破析时，以世想名，施设为彼，施设有故，名为世俗。依世俗理说：有瓶等。是实非虚名世俗谛，如世俗理说为有故。若物异此名胜义谛。”（T29, p. 666a）

③ T29, p. 622a.

物，因为军队依于一个一个的人，而人又是五蕴和合的假法。虽然军队依于“假”人，但“假”人最终也是依于实有的五蕴，缘此实有的五蕴，从而产生人我的认识。[①]也就是说，假必依实，[②]以上的假法在没有被分解之前，凭借其所依的实法，都是可以成为识（心王）之所缘境，并由相应的心所想施设为瓶、我等，[③]由此非瓶谓瓶，非我谓我。

《顺正理论》卷第五十一总结道：“谓对法者作如是言：佛说二缘能生于识，此则唯说实及假依。为根为境方能生识。”[④]也就是说，真正能生起“识”的是实物或假法所依的实法。所以说：“为境生觉，是总有相。”[⑤] 而瓶、军、我等假法的“觉”是与识相应的心所想产生的。所以说：“为境生觉,是真有相。”

三、法体与作用

对于实有的法，众贤又进一步划分为：唯有体和有作用两类。如《顺正理论》卷第十三中说：“此诸有为复有二种：谓有作用及唯有体。前是现在，后是去、来。此复一一各有二种。谓彼功能有胜有劣。谓有为法若能为因引摄自果名为作用。若能为缘摄助异类是谓功能。”[⑥]其中唯有体者，主要是指无为法及未来、过去世的有为法，因为这些法没有引果作用。只有现在法才能引摄自果，所以引

---

① 《顺正理论》卷第五十中说：“我觉即缘色等蕴为境故。唯有行相，非我谓我，颠倒而生。非谓所缘亦有颠倒。故契经说：苾刍当知，世间沙门婆罗门等，诸有执我等，随观见一切唯于五取蕴起，理必缘蕴而起我见。以于诸蕴如实见时，一切我见皆永断故。”（T29, p. 623b）

② 如《顺正理论》卷第十三中说：“未知何法为假所依？非离假依，可有假法。”（T29, p. 404a）

③ 《显宗论》卷第六中说：“总了名识，别取名相，施设名想。”(T29, p. 803b)

④ T29, p. 627c.

⑤ 《显宗论》卷第二十六。（T29, p. 900c）“总有相”强调的是：识唯取总相，而总相即为实相——实及假依。

⑥ T29, p. 409b.

果作用只在现在世有。“作用”是区别于狭义的（劣）“功能”而设立的观念。若能为因引摄自果名为“作用”，又称为胜功能；若能为缘摄助异类名为狭义的“功能”，又称为劣功能。

其中，对于“有作用”的现在法来说，又可以分为两种：一为有功能，二为功能缺。比如眼根，除了有引摄下一刹那眼根的作用外，同时它在现在这一刹那还有生识的功能。如果没有生识的功能，那便称为“功能缺”。如在《顺正理论》卷第十四中谈到了眼为暗所障而无生识的功能的情况：

> 如前已辩。一切现在皆能为因引摄自果，非诸现在皆能为缘摄助异类。谓暗中眼，或有功能被损害者，便于眼识不能为缘摄助令起。然其作用非暗所损，定能为因引当眼故。由斯作用功能有别。然于同类相续果生有定不定摄引势力名为作用，亦名功能。若于异类相续果生，但能为缘，摄助令起，此非作用，但是功能。[1]

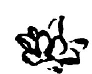
由此可知，即使现在刹那的眼根为暗所损，没有摄助识起的功能，也必有引生当眼的作用。因为有为法的三世是以引果作用的差别而立的：引果用未得名未来，正得名现在，已灭名过去。所以一切现在法皆能为因引摄自果。

第二节　三世实有

一、诸种三世观

对于佛教来说，时间是关系到因果联系、业报轮回的重要哲学问题。佛陀也常说过去、现在、未来，但这三者是否实有，佛陀并没有给出明确的说法。但到了部派佛教时期，为了建立各自的思想体系，特别是要建立因果及业报理论时，三世的问题便成为不同部

① T29, pp. 409c-410a.

派之间理论异同的基础。关于三世问题的争论，《顺正理论》卷第五十中谈道：

> 然于过、未实有无中，自古诸师，怀朋党执，互相弹斥，竞兴论道，俱申教理，成立己宗。处处传闻如斯诤论：实有论者广引理教，种种方便破无立有；实无论者广引理教，种种方便破有立无。由是俱生大过失聚。故我今者，发大正勤，如理思惟，立去、来世，异于现在，非毕竟无。谓立去、来非如现有，亦非如彼马角等无，而立去、来体具是有。唯此符会对法正宗。①

以上谈到了三世观的两大分类：实有论者及实无论者。其中实有论者并不是仅仅说一切有部一派，应该还包括其他认为唯现在世有的派别；而实无论者主要是指方广道人这样的派别。具体情况《顺正理论》卷第五十一中作了解释：

> 以唯说有如是法故，许彼是说一切有宗。余则不然，有增减故。谓增益论者说有真实补特伽罗及前诸法，分别论者唯说有现及过去世未与果业，刹那论者唯说有现一刹那中十二处体，假有论者说现在世所有诸法亦唯假有，都无论者说一切法都无自性皆似空花，此等皆非说一切有。②

其中，犊子部也认为三世实有。③但相对于说一切有部来说，犊子部进一步认为非即蕴非离蕴的补特伽罗也是实有，并且是轮回的主体。补特伽罗梵文为“pudgala”，有灵魂的意思，但其基本含义是身体、人的意思。但在众贤看来，并不存在真我，人们所说的

---

① T29, p. 621c.

② T29, p. 630c.

③ 演培法师认为：明显代表三世实有论者的，是说一切有部及犊子系。化地末计及安达罗学派，亦属于这一思想系。（参见演培法师释诠：《印度部派佛教思想观》，台湾天华出版公司，1990 年，第 128 页。）

“我”只是五蕴的假合，故补特伽罗是假有。如《顺正理论》卷第五十在论证去、来世实有时，就认为补特伽罗、瓶为假有是公认的常识：

> 谓不待现，亦有能缘去、来为境诸智转故。（宗）先作是说：若有所待[1]，于中觉生，是假有相。又世现见诸假所依若都尽时，假不转故。（因）谓世现见补特伽罗、瓶、衣、车等诸假有法所依尽时，彼则不转。（喻）然见现在诸法尽时，过去、未来犹可施设。（合）是故去、来非唯假有。（结）[2]

众贤认为，假法会因为所依的实法尽时,便不能再让我们产生原来的认识。如我们把车子的所有部件拆解了，我们对着这些部件不会再有车的认识，所以车是假法。而补特伽罗也是这样，当人我的五蕴毁灭时，我们也不会再有人我的认识，所以补特伽罗是假法。

至于分别论者，在世亲的《俱舍论》卷第二十中解释道：“谓若有人说三世实有，方许彼是说一切有宗。若人唯说有现在世及过去世未与果业，说无未来及过去世已与果业，彼可许为分别说部。非此部摄。”[3]但演培法师认为该部也许是饮光部。[4]因为《大毘婆沙论》卷第十九中说道：“或复有执诸异熟因，果若未熟，其体恒有；彼果熟已，其体便坏。如饮光部彼作是说，犹如种子，芽若未生，

---

① 如《顺正理论》卷第五十中云：“我于此中作如是说：为境生觉是真有相。此总有二：一者实有，二者假有。以依世俗及胜义谛而安立故。若无所待于中生觉，是实有相，如色、受等。若有所待于中生觉，是假有相，如瓶、军等。有余于此更立第三：谓相待有如此彼岸。此即摄在前二有中，名虽有殊，所目无异……假有亦二。其二者何？一者依实，二者依假。此二如次，如瓶，如军。”(T29, pp. 621c-622a)

② T29, p. 624c.

③ (T29, p. 104b)

④ 演培法师释诠：《印度部派佛教思想观》，台湾天华出版公司，1990 年，第 145 页。



其体恒有，芽生便坏。诸异熟因亦复如是。”[①]

众贤所说的刹那论者，在部派中究竟是哪一派系，我们从大藏经中还不得而知。从“唯说有现一刹那”来看，该派主张唯现在世有，去、来世无。一般来说，持这种三世观的有大众部和经部。但是众贤所说的刹那论者还认为唯十二处实有。而经部主张蕴、处假有，唯界真实；大众部中的说假部，也认为十二处为非实；出入于有部与经部之间，而以“理长为宗”的世亲主张蕴是假有，处、界为实。[②]所以刹那论者并非是大众部及经部，众贤似乎把刹那论者加到了世亲的头上。如《顺正理论》卷第五十一中云：

> 经主此中作如是谤：若说实有过去、未来，于圣教中非为善说。若欲善说一切有者，应如契经所说而说。经如何说？如契经言：梵志当知，一切有者，唯十二处，或唯三世，如其所有。而说有言，为彼经中说：唯有现十二处，体非过、未耶。[③]

至于假有论者，从“假有论者说现在世所有诸法亦唯假有”这句话可以看出：区别于以上派别一致认同的“假必依实”，该派并不认为有实在的事物，一切都是因缘的假和，唯有虚幻的现象。众贤认为：“假有亦二……一者依实，二者依假。此二如次，如瓶，如军。”[④]由此看来，假有论者应该是认为一切事物如同军队，即不仅军队是因缘和合的假法，而且军队所依的单个单个的“人我”也是因缘和合的假法。该派以此思维方式无限地推导下去，认为一切都是因缘的假合，不存在实有的假所依。这里所说的假有论者大约指的是说假部，如《异部宗轮论》中说：“其说假部本宗同义，谓苦非蕴，十二处非真实，诸行相待展转和合，假名为苦，无士夫用。”[⑤]这种观点认为

① T27, p. 96b.

② 演培法师释诠：《印度部派佛教思想观》，台湾天华出版公司，1990年，第153页。

③ T29, p. 631a.

④ T29, p. 622a.

⑤ T49, p. 16a.

一切法无自性，唯是因缘相待，展转假合，不承认假必依实，所以非常接近大乘中观派的思想。

最后所说的都无论者，是与假有论者不同的：主张一切法都是因缘假合，没有实体可得，是假有论者；都无论者，连一切缘生现象都一笔抹杀。[1]《顺正理论》亦称都无论者为空花论者，并指出他们的主张："说一切法自性都无，彼亦说言：现虚妄有。"[2]龙树曾说过有这一种执著的人为方广道人。《顺正理论》卷一五在谈论未来世有时，分别了四种无："若彼不许未来有因，应许毕竟无同兔角。既许有因，亦必应许未来体有，异毕竟无。诸所言无义有多种：未生、已灭、毕竟、互无。初二言无但无作用。故未来世非体全无。"[3]由此看来，都无论者的"无"属于毕竟无。

二、三世实有的依据

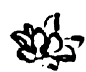
前面讲到众贤用"为境生觉"来证明真有，又通过胜义谛及世俗谛的方法将真有区分为实有与假有。同样的，众贤依此来证明过去、未来世不仅是有，而且是与现在世同等的实有。因为过去、未来并不是依待于现在而施设的假有，而是各自独立的实在。如《顺正理论》卷第五十中谈道：

> 我先所说为境生觉有相理成。若有诸师以此有相，标于心首应固立宗：过去、未来决定是有，以能为境生诸觉故。复应思择如上所言：实有、假有俱能生觉。既缘过、未亦有觉生，过去、未来为实？为假？有说唯假。彼说不然。假法所依去、来无故。若谓现在是彼所依，理亦不然，不相待故。谓不待现亦有能缘去、来为境诸智转故。先作是说：若有所待，于中觉生是假有相。又世现见诸假所依若都尽时，假不转故。

① 参见印顺法师著：《性空学探源》，台湾正闻出版社，2000年，第244页。

② T29, p. 630c.

③ T29, p. 419c.

> 谓世现见补特伽罗、瓶、衣、车等诸假有法，所依尽时彼则不转。然见现在诸法尽时，过去、未来犹可施设。故彼所救理定不然。[①]

而且，假法的能依与所依互不相违，故可以和合同处一世。但我们却都知道诸有为法行于世时，过去、未来、现在不能并于一时。所以过去、未来并不是假有，而是各自任持自性互不相杂的实法。另一方面，事物是从未来到现在，再从现在到过去。如果未来是假有，那么到了现在也应是假有，因为假不能转为实；如果认为现在是实有，那么到了过去还应是实有，因为实不能转为假。[②]

另外众贤还通过修圣道时禅定的现观来证明过去、未来的实有。如《顺正理论》卷第五十云：

> 又假定非圣道境故。谓非假有补特伽罗、瓶、衣等事是圣道境。然诸圣道亦以去、来诸有为法为所缘境。若异此者，过去、未来诸有为法则不应为现观忍智之所了知。又现观时若不许以去、来受等为其所缘，则自身中受等诸法毕竟不为现观所缘。彼执不能缘过、未故，无二受等俱现行故，是则圣道于诸有为不能遍知，便违经说：若于一法未达未知，我说不能作苦边际。是故圣道必缘去、来。如就应知证去、来世非唯假有可成所知。[③]

除了以上从认识论的方面证明过去、未来实有外，众贤还用至教量来论证过去、未来实有。如《顺正理论》卷第五十一言：

> 且由经中世尊说故。谓世尊说：过去、未来色尚无常，何况现在。若能如是观色无常，则诸多闻圣弟子众，于过去色勤修厌舍，于未来色勤断欣求，现在色中勤厌离灭。[④]

---

① T29, p. 624c.

② 参见 T29, p. 624c.

③ T29, pp. 624c–625a.

④ T29, p. 625c.

众贤看来，若过去色没有的话，佛就不应要求其弟子于过去色勤修厌舍。由于过去色确实是有，所以佛的弟子们都应于过去色勤修厌舍。同样的，由于未来色是有，所以佛要求其弟子于过去色勤修厌舍，从而最终达到对色法执著的断除。

最后，众贤从业果方面论证三世实有。如《顺正理论》卷第五十一中说：

> 又已谢业有当果故。谓先所造善、不善业待缘招当爱、非爱果。思择业处已广成立。非业无间异熟果生，非当果生时异熟因现在。若过去法其体已无，则应无因有果生义，或应彼果毕竟不生。由此应知过去实有。[1]

我们知道，异熟果是在异熟因后隔越而生的，不能俱时或无间而生。既然异熟果现在熟时，其发挥与果功能的异熟因处在过去世，所以证明过去世有。

对于三世实有，《顺正理论》卷第五十总结道：

> 即说定有过去、未来，云何应知彼定有相？如对法者所说应知。对法诸师如何说有？由有因果、染离染事，自性非虚说为实有，非如现在得实有名。谓彼去、来非如马角及空花等是毕竟无，非如瓶、衣、军、林、车、室、数取趣等唯是假有。非如现在是实有性，所以者何？非如马角及空花等诸毕竟无、瓶衣军林车室等假，可得名有因果等性。又非已灭及未已生可得说言同现实有。[2]

由此可知，实有的法是指：有因果事，有染离染事，有自性（或有法体）的事物。这种说法，实际是有根据的，实际是众贤对以往佛教中实有观念的总结。如《顺正理论》卷第五十中说："诸圣教中

① T29, p. 629a-b.

② T29, p. 625a.



总集一切说有言教，略有四种：一实物有，二缘合有，三成就有，四因性有。”[①]结合上面一段话，我们知道：“实物有”指的是“自性非虚说为实有”，这是区别于“马角及空花等是毕竟无”的；“成就有”指的是与心不相应行法得、成就相关的染事、离染事；“因性有”指的是有因果关系的事物，[②]或者与引果作用、与果功能相关[③]的未来、现在、过去三世实法；“缘合有”[④]则指的是“如瓶、衣、军、林、车、室、数取趣等”唯是假有的法。

所以总的说来，未来、现在、过去三世的法是属于实物有、成就有、因性有，有因果事，有染离染事，自性非虚，所以都是实法。

三、三世的差别

对于三世的差别，众贤采用了世友的观点，如《顺正理论》卷第五十二中说道：

---

① 众贤还引用了非常难懂的契经证明存在以上的四种有：“如契经说：有色无常，我于其中等随知见。又如经说：世间所无。我知我见无有是处。如是等文说实物有；如契经说：要由有树方得有影。汝等苾刍若有和合，更无有师与我等者。如是等文说缘合有；如契经说：有随俱行善根未断。又如经言：有内眼结。又如经说：彼二无暖。又如经说：非有爱者名有眼人。如是等文说成就有；如契经说：此有彼有，此无彼无。如是等文说因性有。如契经说：无有淤泥，如诸欲者设欲施设终无理趣。如是等教说毕竟无。”(T29, p. 622a)

② 《顺正理论》卷第二十五中说：“依正理说，必应如是：此生故彼生者，是因实界，生实界，得生义。此意说实，众缘力故，令起作用是生，非有。何缘证知？如契经说：二因二缘，能生正见。此生故者，过去、现在诸缘生故……或依此有彼有者，是依前生因，有现生果。”(T29, p. 483b)

③ 如《顺正理论》卷第五十二中说：“此作用名为何所目？目有为法引果功能。即余性生时，能为因性义。”(T29, p. 631b)

④ 如《顺正理论》卷第二十五解释说：“是假所依有，假便得有义。此意说假是有，非生。即所依缘和合立故。”(T29, p. 483b)由此可知，假有是依于实法的缘合有，而非是缘生有。缘生有应该是指因性有，是属于实有。

> 以约作用位有差别。由位不同立世有异。如我所辩实有去、来，不违法性，圣教所许。若拨去、来，便违法性，毁谤圣教，有多过失。由此应知，尊者世友，所立实有，过去、未来，符理顺经，无能倾动。谓彼尊者作如是言：佛于经中说有三世，此三世异云何建立？约作用立三世有异。谓一切行作用未有名为未来，有作用时名为现在，作用已灭名为过去，非体有殊。此作用名为何所目？目有为法引果功能。即余性生时能为因性义。若能依此立世有殊，或能作余，无过辩异。智者应许名鉴理人。①

总的说来，是依引果作用立三世差别的：引果作用未有名未来世，有引果作用时立现在世，引果作用已灭立过去世。

不过世友的位异说，容易让我们认为："三世实有"指三世像秤杆或三个连接的水池一样是独立存在的，而有为法只是在其中转移，从而有三世的差别。对此，世友有如下的解释：

> 问：如是三世以何为自性？答：以一切有为法为自性。如说自性，我、物、自体、相分、本性应知亦尔。已说自性，所以今当说。问：何故名世？世是何义？答：行义是世义。问：诸行无来无去云何行义是世义？所以者何？诸行若来，不应有去，来相合故。诸行若去，不应有来，去相合故。复次，诸行若来，则来处应空缺，诸行若去，则去处应盈碍。是故尊者世友说言：诸行无来亦无有去，刹那性故，住义亦无。诸行既无来去等相，如何立有三世差别？答：以作用故立三世别。即依此理说有行义。谓有为法未有作用名未来，正有作用名现在，作用已灭名过去。②

也就是说，三世并不是独立于有为法而存在，三世就是有为法

① T29, p. 631b.

② 参见《大毘婆沙论》卷第七十六。(T27, p. 393c)



本身，只是从行上立世义。但行并不是运动的意思。因为有为法都是刹那性的，才生即灭，故无去来。既然没有运动，如何以位的差别来分别有为法的三世呢？世友回答说：以作用立三世的差别，即依作用的生灭而言行义。

第三节　法体恒有

一、法体恒有的基本含义

《顺正理论》卷第五十二中谈到了“法体恒有”的基本含义：

> 法体恒存，法性变异。谓有为法行于世时，不舍自体随缘起用。从此无间所起用息。由此故说法体恒有,而非是常,性变异故。[1]

由此我们知道，有为法“法体恒有”是区别于无为法“法体常一”这个概念的。佛教是主张“诸行无常，诸法无我”[2]的。因此说一切有部的“法体恒有”的学说所要表达的是：一者，有为法的功用是待缘而起的，故无“真作者”[3]。二者，此所起的功用刹那即灭，故非“常”。三者，此功用是不离自体的，而毕竟无是不会产生（功用的）差异的。四者，法体并不像功用那样从无而有，也

---

① T29, p. 633c.

② 如《顺正理论》卷第七十三中说：“以契经说：诸行非常，一切法非我，涅槃寂静故。”（T29, p. 736a）

③ 《顺正理论》卷第十五中说：“于正生位作用虽无，而有功能生所生法。又我不许诸未生因及已生因是真作者。诸法无有真作用故。真作用者，谓诸因缘于所生果常能造作。此真作用非佛所许。然诸法生互相系属，随有所阙余则不生，非此不生彼有生义。依如是量说此为因。此因功能非恒时有，故无诸法恒时生过。”（T29, p. 419c）

不会从有而无，法体是恒存的。[①]

由上可知，“法体恒有”的具体含义是：“过去、现在、未来，体相虽同，性类各别。”[②]对于为什么法体不变，而其功用却可以有差异的这个问题，《顺正理论》卷第五十的回答是：

> 岂不现见有法同时，体相无差，而有性别。如地界等内外性殊，受等自他乐等性别。此性与有，理定无差，性既有殊，有必有别。由是地等体相虽同，而可说为内、外性别。受等领等体相虽同，而可说为乐等性别。又如眼等在一相续，清净所造色体相同，而于其中有性类别，以见、闻等功能别故。非于此中功能异，有可有性等功能差别。然见等功能即眼等有，由功能别故有性定别。故知诸法，有同一时，体相无差，有性类别。既现见有，法体同时，体相无差，有性类别，故知诸法，历三世时，体相无差，有性类别。如是善立对法义宗。[③]

也就是说，法体的功能及性类的差别并不会改变法体的自性。比如受心所是以领纳为其自性或体相，而受心所随缘有可有苦、乐、无记三性。受心所的领纳的自性是不会随其苦、乐、无记的感受而改变的。如受心所不会因为其性类是苦就放弃其领纳的体相。同样的，法体不会因为其功用的生灭的变化而发生变化，因此法体是恒有的，是无所谓生灭的。如《顺正理论》卷第二十五中说：“世俗谛法得有名生，失有名灭。胜义谛法，用起名生，用息名灭……言用起者，谓诸实物众缘合时，引果用起。”[④]

---

① 如《顺正理论》卷第五十二中说：“作用与体虽无有异，而此作用待缘而生。非法自体待缘生故，本无今有有已还无。亦善释通契经所说：本无今有。亦善符顺《有去来经》，亦善遣除应常住难。以有为法体虽恒存，而位差别有变异故。此位差别从缘而生，一刹那后必无有住，由此法体亦是无常。以与差别体无异故，要于有法变异可成，非于无中可有变异。”（T29, p. 633a）

② 参见《顺正理论》卷第五十二。（T29, p. 633b）

③ T29, p. 625a–b.

④ T29, p. 483b.

二、引果作用的差别及原因

由前已知：世俗谛法得有名生，失有名灭；胜义谛法用起名生，用息名灭。而且，依引果作用建立三世差别：引果作用未有名未来，有引果作用名现在，引果作用已灭名过去。引果作用虽然有三世的差别，但法体却恒存不变。[①]对此，我们自然会提出这样的疑问：既然法体恒存不异，那么法体自身就不可能造成引果作用或有或无的差别，那又是什么因素造成引果作用的生与灭呢？[②]

对于引果作用的产生，众贤的回答是："谓从本来诸法唯有自体安住，差别用无。由遇前生、俱生缘力，令差别用本无而起。即此名为现在作用，亦名能引自果功能。"[③]

除了从俱生、前生来区分引果作用的缘外，众贤还从内、外方面来区别诸缘的胜劣差别。如《顺正理论》卷第十三中说：

> 谓或有法于未获得引果用时，由遇未得、正得、已灭引果用时外缘摄助，[④]于办自事，发起内缘，摄助功能，是名生相。或复有法于正获得引果用时，即由彼时外缘摄助，于办自事，发起内缘，摄助功能是余三相。于正生位，生为内缘起所生法。至已生位，此所生法名为已起。于正灭位，住为内缘，安所住法，令引自果。至已灭位，此所住法名于自果已能引发。即正灭位，灭为内缘，坏所灭法。至已灭位，此所灭法名为已坏。

---

① 参见《顺正理论》卷第五十二曰："此三世异云何建立？约作用立三世有异。谓一切行作用未有名为未来，有作用时名为现在，作用已灭名为过去。非体有殊。此作用名为何所目？目有为法引果功能，即余性生时能为因性义。"（T29, p. 631b）

② 如《顺正理论》卷第五十二中说："又责：作用云何得说为去来今？此难意言：法由作用可得建立为去来今。作用由谁有三世别？"（T29, p. 632b）

③ T29, p. 410b.

④ "由遇未得、正得、已灭引果用时外缘摄助"这句话说明外缘包括处在未来、现在、过去三世的种种的缘。

异相亦尔，如应当知。[1]

也就是说，种种外缘并不是导致有为法引果作用生起的直接原因，外缘只能摄助内缘——生等四相发挥功能。只有内缘是亲助缘，由它们直接导致引果作用的产生、起用、变异、消灭。[2]另外需要说明的是：生相起用，助所生法生起的正生位，所处的是未来世，因为此时是“未获得引果用时”。[3]而当法正获得引果用时，也就是现在世，亦需外缘摄助，于办自事，发起内缘，摄助功能，是余住、异、灭三相。也就是说，现在这一刹那中，住、异、灭三相同时起作用。

三、用不异体

前面讲道：“从本来诸法唯有自体安住，差别用无。由遇前生、俱生缘力，令差别用本无而起，即此名为现在。作用亦名能引自果功能。依此世尊作如是说：本无今有，有已还无。此用与体不可言异。如能益损差别功能与能领受自体不异。”[4]也就是说，引果作用的生灭差别是由别体的诸缘造成的，并不是法体本身能造成的，因为法体虽历三世，而安住不变。但并不是说，作用要离开法体才能

① T29, p. 409b.

② 如《大毗婆沙论》卷第二十中说：“问因缘和合故诸法生，因缘和合故诸法灭。因缘无有不和合时，诸法云何不恒生灭？尊者世友作如是言：一生和合故诸法生，一灭和合故诸法灭。生、灭和合无二无多。诸法云何恒生恒灭？”（T27, p. 105a）

③ 《顺正理论》卷第二十五言：“且应反诘声论诸师。法何时起？为在现在？为在未来？设尔何失？起若现在，起非已生，如何成现？现是已生，复如何起？已生复起，便致无穷。起若未来，尔时未有，何成作者？作者既无何有作用？故于起位，即亦至缘起位者何？谓未来世，诸行正起，即于起位，亦说至缘……以正起位许属未来，彼宗未来犹未有体，至缘及起依何得成？故前所难无少行法有在起前，先至于缘后时方起。”（T29, p. 481a-b）

④ 参见《顺正理论》卷第十四。（T29, p. 410b）



不同于无殊的法体而有差别变化，故此用与体不可言异。

对于有为法“用不异体”的含义，众贤的解释是：“如能益损差别功能与能领受自体不异。”这即是说，如受心所以领纳为自性，此自性不会变异，但却有苦乐等损益的差别功能。但是损益不能离开受的领纳而别有，因为离开领纳，无所谓苦乐的损益。[①]而且，受心所也不会因为有损害的功能就变成不领纳，受心所的领纳本性是不会改变的。由此看来，体用必须有所分别，是为了防止以下的过失：一者，有为法的功能即是法体的话，永恒的法体就会造成永恒的功能，那么此法就有恒生之过了；二者，法体即为功能的话，变异差别的功能就会造成法体的变异差别，那么此法便变成了彼法了；三者，如果功能的差别是由于法体的差别造成的，那么法体的差别又是由谁造成的呢……而认为法体不异，功能随缘有异，就不会有以上的过失。因此从离开领纳就谈不上损益来看，法体与功能之间有某种逻辑关系，但这不是 A=B 的逻辑关系，而是 A→B 的逻辑关系。法体是功能的必要条件，但不是充分条件。必须诸缘和合才能“不舍自体随缘起用，从此无间所起用息。由此故说，法体恒有，而非是常，性变异故”。[②]

实际上，众贤也正是从法体是功能的必要条件来论证用不异体的。如《顺正理论》卷第五十二中说：

> 我不说作用即体，如何令用与体俱恒……差别作用与所附体不可说异，如法相续。如有为法刹那刹那无间而生名为相续，此非异法，无别体故。亦非即法，勿一刹那有相续故。不可说无，见于相续有所作故。如是现在差别作用非异于法，无别体故。亦非即法，有有体时作用无故。不可说无，作用起已能引果故。[③]

---

① 参见《顺正理论》卷第五十：“受等领等体相虽同，而可说为乐等性别。又如眼等在一相续清净所造色体相同，而于其中有性类别，以见闻等功能别故。”(T29, p. 625a)

② 参见《顺正理论》卷第五十二。（T29, p. 633c）

③ T29, p. 633a-b.

也就是说，要从三方面理解"不异"：一者，作用不能离开法体而别有自体；二者，作用非即为法体，因为存在有法体而无作用的情况；三者，对于"无"谈不上异与不异，而且无不能生有，所以作用必须附在实有的法体上。[1]第一点、第三点讲述的是B离不开A的关系，第二点讲的是A大于B的关系。因此用不异体讲的是A→B的关系，即法体是功能的必要条件，但不是充分条件。总的来说，法体与作用是非一非异的关系。如《顺正理论》总结道："我许作用是法差别，而不可言与法体异……我宗亦尔，法体虽住，而遇别缘或法尔力于法体上，差别用起，本无今有，有已还无。法体如前，自相恒住。此于理教有何相违？前已辩成，体相无异，诸法性类非无差别。体相性类，非异非一。故有为法自相恒存，而胜功能有起有息。"[2]

第四节　与《大毘婆沙论》相关思想的比较

一、对有的分类的异同

对有的分类，《大毘婆沙论》卷第九共总结了三种不同的说法：

> 然诸有者，有说二种：一实物有，谓蕴、界等；二施设有，谓男、女等。有说三种：一相待有，谓如是事，待此故有，待彼故无；二和合有，谓如是事，在此处有，在彼处无；三时分有，谓如是事，此时分有，彼时分无。有说五种：一名有，谓龟毛、兔角、空花鬘等；二实有，谓一切法，各住自性；三假有，谓瓶、衣、车乘、军、林、舍等；四和合有，谓于诸蕴，

---

① 参见《顺正理论》卷第五十二："故唯有中，有未、生、灭，由斯建立三世理成。无中如何可立三世？谓若过、未其体都无。谁未已生？谁复已灭？故依彼立三世不成。又无不应名言依故，经说三世皆是言依，故知去、来亦实有体。"(T29, p. 633c)

② T29, p. 632c.



和合施设，补特伽罗；五相待有，谓此彼岸，长短事等。[1]

对于前两种说法，印顺法师的解释是："实物有就是蕴等一一诸法的真实自性。施设有就是诸法自性和合施设的和合假有。这可说是有部对'有'的根本思想。第二种主张，分为相待有、和合有、时分有三种。这三种有，是摄一切有不尽的，因为可疑，暂且置之不谈。"[2] 对于第三种说法，印顺法师的理解是："此中第二实有，就是诸法自性的'实物有'；而将'施设有'约有情与无情分别为和合有与假有两种。所以，有部最初主张的'有'，还是实有与假有的两种。不过在假有上约各种不同的意义，安立各种不同的名字而已。"[3]

与《大毘婆沙论》相比，《顺正理论》提出了"真有"这一新概念，并且从认识上对真有下定义："为境生觉是真有相。"[4]再由"真有"分为实有和假有两类：

> 此总有二：一者实有，二者假有。以依世俗及胜义谛而安立故。若无所待于中生觉是实有相，如色、受等。若有所待于中生觉，是假有相如瓶、军等。[5]

---

① T27, p. 42a-b.

② 参见印顺法师著：《性空学探源》，台湾正闻出版社，2000 年，第 153 页。第二种分类非常类似果成熟时与果的分类，如《顺正理论》卷第十三中说："有余师说：因要待处、世、时、位、伴方与果故。生已生时，起用差别。谓或有因待处与果，如雨要待云处方生，要赡部洲处金刚座方证无上正等菩提。或复有因待世与果，如异熟因，顺解脱分，要在过去方能与果。或复有因待时与果，如轮王业要劫增时方能获得转轮王位。或复有因待位与果，如诸种子至变果位，方能生芽。初无漏心及光明等，虽体先有，而要未来正生位中，能有所作。或复有因待伴与果，如诸大种，心心所等，要与伴俱能有所作。"(T29, p. 409b)

③ 参见印顺法师著：《性空学探源》，台湾正闻出版社，2000 年，第 153 页。

④ 参见《顺正理论》卷第五十。(T29, p. 621c)

⑤ T29, p. 621c.

而不能作为识所缘境，故不能进一步施设为有的则是“毕竟无”，[1]如龟毛、兔角等。由此可知，对于有的分类，《顺正理论》是建立在认识论基础上的，这是《顺正理论》的重要创新。

对于假有的法，《大毘婆沙论》作了多种的区分，如假有、和合有、相待有。而《顺正理论》则不作那么复杂的区分，如卷第五十中说：

> 有余于此更立第三，谓相待有，如此彼岸。此即摄在前二有中。名虽有殊所目无异。又彼所执违越契经，契经唯言有二有故。[2]

也就是说，没有必要将相待有单独分出来，可以将其摄于假有之中。而且契经唯言有二种有——实有及假有。在《顺正理论》看来，《大毘婆沙论》谈到的假有、和合有、相待有，都是假必依实，故都能成为所缘境而产生觉，因此统一都称为“假有”。

对于真有的法，《顺正理论》卷第五十的总结是：“诸圣教中总集一切说有言教，略有四种：一实物有，二缘合有，三成就有，四因性有。”[3]其中实物有、成就有、因性有都是实有，而缘合有则为假有。由此看来，《顺正理论》对实有的分类比《大毘婆沙论》更为详细。这种分类实际上是有经典依据的，如《顺正理论》卷第十一中说：

> 谓圣教中有约自性辩诸法相，或约相应、果、因、功用及所缘等。[4]

约自性辩诸法相是实物有，约相应是成就有，约因、果的是因

---

① 《顺正理论》卷第四中说：“不可无境有施设故。非毕竟无可施设有。是故意识亦有能缘和合为境，非五识身，以彼唯缘实有境故。”(T29, p. 351a)

② T29, p. 621c.

③ T29, p. 622a.

④ T29, p. 394b.

性有，约功用的是现在世法这样的现实有[①]，约所缘的是真有。

总的来说，《顺正理论》对有的分类，比《大毘婆沙论》，更有教典依据，更成体系，更为简约。

二、对四大论师三世观评述的异同

正如前面列举的其他派别的种种三世观，在有部内部对三世也存在不同的区分方法，如《大毘婆沙论》卷第七十七中说："说一切有部有四大论师，各别建立三世有异。谓尊者法救说类有异，尊者妙音说相有异，尊者世友说位有异，尊者觉天说待有异。"[②]

对法救的三世观，《顺正理论》卷第五十二记述道：

> 尊者法救作如是说：由类不同三世有异。彼谓：诸法行于世时，由类有殊非体有异。如破金器作余物时，形虽有殊而体无异。又如乳变成于酪时，舍味势等非舍显色。如是诸法行于世时，从未来至现在，从现在入过去虽舍得类，非舍得体。[③]

对于法救的类异说，《大毘婆沙论》的评论是："说类异者，离法自性说何为类？故亦非理。诸有为法从未来世至现在时，前类应灭，从现在世至过去时，后类应生。过去有生，未来有灭，岂应正理？"也就是说，在《大毘婆沙论》看来，法救的学说一者错在："类"是离"法自性"（法体）而别有的。二者错在：有为法从未来世至现在世时，要舍未来类，得现在类；从现在世至过去世时，要舍现在类，得过去类。这就意味着法在未来世有"灭"（舍），在过去世有"生"（得）。这显然是违背常理的。未来世应该有生，过去世应该有灭才对。

---

① 参见《顺正理论》卷第五十："对法诸师如何说有？由有因果、染离染事，自性非虚说为实有，非如现在得实有名……又非已灭及未已生可得说言同现实有。"（T29, p. 625a）

② T27, p. 396a.

③ T29, p. 631a.

对于《大毘婆沙论》的评述，《顺正理论》并没有作出直接的回应，而是对《俱舍论》的斥责作了回应：

> 传说最初执法转变故，应置在数论朋中。[1]今谓不然。非彼尊者说有为法其体是常，历三世时法隐法显。但说诸法行于世时，体相虽同而性类异。此与尊者世友分同。何容判同数论外道？[2]

数论派认为：因中有果，任何结果都仅仅是原因的转变。在一切事物的原因中，已经包含了结果。结果潜在于原因之中，原因与结果是同一事物的隐蔽状态和显现状态，是同一事物的因位和果位，二者在本质上是相同的。[3]在众贤看来，法救所说的“类”的“异”，并不是指法体或隐或显。法体是不会因为三世而有所变化，变化的只是它的功能作用，所以说，“体相虽同，而性类异”。而且诸法灭入过去世时，并不是“隐入自性”还可再生，正如乳变成酪后酪不可再变成乳，故其体非为常一。[4]

通过《顺正理论》对《俱舍论》的反驳我们可以知道：众贤并不认为法救类异说中的“类”是离“法自性”（法体）而别有的，故不存在《大毘婆沙论》所说的舍类、得类的过失。所以众贤认为法救的类异说还是可取的，与世友的观点有部分的相同。实际上，

---

① 《俱舍论》卷第二十云：“此四种说一切有中，第一执法有转变故，应置数论外道朋中。”（T29,p.104c）

② T29,p.631b.

③ 参见姚卫群著：《印度宗教哲学概论》，北京大学出版社，2006 年,第 53 页。

④ 参见《顺正理论》卷第五十二：“且有一类鉴智盲徒，谓我所宗同黄仙执。此不应理，以彼所宗执：因转变即为果体，果还隐没入自性中。故去来今其体是一。我宗所立世无杂乱。谓有作用唯现刹那，此位定非二世摄故。因果条然，不相作故。诸法灭已不还生故，果不隐入自性中故，因无始故，多因生故，因果非我所住持故，如是等类差别无边。宁谓我宗同黄仙执？”（T29,p.635a)

法救的异类说，在识中可以成立：如现在刹那的六识身，无间灭后，可以成为下一刹那意识的意根。其体都是心，但在不同世中便有不同的性类：现在世为识，过去世为意。

对于第二位论师妙音的相异说，《顺正理论》卷第五十二的记述是：

> 尊者妙音作如是说：由相有别三世有异。彼谓：诸法行于世时，过去正与过去相合，而不名为离现、未相。未来正与未来相合，而不名为离过、现相。现在正与现在相合，而不名为离过、未相。如人正染一妻室时，于余姬媵不名离染。[①]

对此，《大毘婆沙论》的评论是："相异者，所立三世亦有杂乱。一一世法彼皆许有三世相故。"[②]也就是说，三世分别都有过去、现在、未来三相，所以三世没有什么区别，容易混杂为一。

对于第四位论师觉天的待异说，《顺正理论》的记述是：

> 尊者觉天作如是说：由待有别三世有异。彼谓：诸法行于世时，前后相待立名有异，非体非类非相有殊。如一女人待前待后，如其次第名女名母。如是诸法行于世时，待现未名过去，待过现名未来，待过未名现在。[③]

对此，《大毘婆沙论》的评论是："彼师所立世有杂乱。所以者何？前后相待一一世中有三世故。谓过去世前后刹那名过去、未来。中间名现在。未来，三世类亦应然。现在世法虽一刹那，待后、待前及俱待故应成三世。岂应正理？"[④] 这里说的是：对于过去世中某一时刻来说，之前的又可说是过去世，之后的又可说是未来世，它自身还可说成是现在世。对于未来世也可以这样作区分。即使是

---

① T29, p. 631a.

② T27, p. 396b.

③ T29, p. 631b.

④ T27, p. 396b.

现在一刹那，虽然时间短促，也可以类似地分割为三世。所以这种定义法，会造成三世的混乱。对于第二、第四种说法，众贤同意《大毘婆沙论》的评论，所以只是简单地说："第二、第四立世相杂。故此四中第三最善。"[1]

对于第三位论师世友的位异说，《顺正理论》卷第五十二的记述是：

> 尊者世友作如是说：由位不同三世有异。彼谓：诸法行于世时，至位位中，作异异说。由位有别，非体有异。如运一筹，置一名一，置百名百，置千名千。[2]

对此，《大毘婆沙论》赞扬道："此师所立世无杂乱。以依作用立三世别。谓有为法未有作用名未来世，正有作用名现在世，作用已灭名过去世。"[3]众贤也认为世友所立的三世说，是四者中最善的。如《顺正理论》卷第五十二中说道：

> 故此四中第三最善。以约作用位有差别。由位不同立世有异。如我所辩实有去来。不违法性圣教所许。若拨去、来便违法性，毁谤圣教有多过失。由此应知尊者世友所立实有过去、未来，符理顺经，无能倾动。[4]

虽然众贤同时支持法救和世友的观点，但是我们必须承认位异说比类异说更有优势。因为乳可变成酪，而水可变成冰。也就是说，不同的法的类变是各不相同的。而无论是什么样的有为法，都有引果作用。而且引果作用的变化只有一种情况：从无到有，再从有到无。因此以作用立三世差别，既单一又统一。

---

① T29, p. 631b.

② T29, p. 631a.

③ T27, p. 396b.

④ T29, p. 631b.

实际上，性类的差别是由功能的差别造成的，[1]所以类异说与位异说的差别就好比是功能（sāmarthya）与作用（kāritra）的差别。如《顺正理论》卷第五十二中说：

> 诸法势力总有二种：一名作用，二谓功能。引果功能名为作用，非唯作用总摄功能。亦有功能异于作用。且暗中眼见色功能为暗所违，非违作用。谓有暗障违见功能，故眼暗中不能见色。引果作用非暗所违，故眼暗中亦能引果。无现在位作用有阙，现在唯依作用立故。[2]

由上可知，功能的范畴比作用更大，功能的种类繁多，作用种类较为单一，如《顺正理论》卷第十三中说："谓有为法，若能为因引摄自果，名为作用；若能为缘摄助异类，是谓功能。"[3]但是一切现在法皆能为因引摄自果，并非一切现在法皆能为缘摄助异类。所以法救的类异说的过失在于：一者繁杂，二者现在世不决定有。因此众贤对其的评价是：与世友部分相同。

第五节　与《俱舍论》相关思想的比较

一、三世实有与唯现在有思想的异同

与说一切有部认为三世实有不同的是，世亲站在经部的立场，认为过去、未来世非实，唯现在世是实有。如《俱舍论》卷第二十中说：

---

① 《顺正理论》卷第五十中说："又如眼等在一相续，清净所造色体相同，而于其中有性类别。以见闻等功能别故。非于此中功能异，有可有性等功能差别。然见等功能即眼等有，由功能别故有性定别。故知诸法有同一时，体相无差有性类别。"（T29, p. 625a-b）

② T29, p. 631c.

③ T29, p. 409c.

> 我等亦说有去、来世。谓过去世，曾有名有，未来当有，有果因故。依如是义说有去、来。非谓去、来如现实有……若俱是有，如何可言是去、来性。故说彼有但据曾、当因果二性，非体实有。世尊为遮谤因果见，据曾当义说有去来。[1]

也就是说，世亲认为，过去世相对于现在世是曾经有，未来世相对于现在世是应当有，因此过去、未来世都不是实有，而只是有依待性的假有。

对此，《顺正理论》卷第五十一的反驳是：

> 若去、来世但是曾、当，法体实无，不应名有。或若许有，则不应说去、来二世但是曾、当……世间现见于实有法可说曾、当，曾不见于非实有法说曾当义。如舍利子白世尊言：阐陀苾刍昔曾于一婆罗门邑往乞食家说：阐陀苾刍昔曾于一婆罗门邑往乞食家说此语时，彼家现有。世尊亦说：庆喜苾刍当为上座。乃至广说。说此语时庆喜现有故，于实有过去、未来说有曾当理善成立……非无自体可立性名，故彼去、来性不成立。[2]

也就是说，《顺正理论》把《俱舍论》中去、来世假有的观点进一步推向了毕竟无。即：既然《俱舍论》认为去、来世非体实有，那么就是毕竟无。对于毕竟无又该如何施设曾有、当有呢？又该如何成立曾、当因果二性呢？

《俱舍论》卷第二十还以圣教量来支持自己的去、来世非实体有的观点：

> 以薄伽梵于《胜义空契经》中说：眼根生位无所从来，眼根灭时无所造集。本无今有，有已还无。去来眼根若实有者，经不应说：本无等言。若谓此言依现世说，此救非理。以现世

① T29, p. 105b.

② T29, pp. 626c-627a.

> 性与彼眼根体无别故。若许现世本无今有有已还无，是则眼根去、来无体义已成立。[1]

我们知道，当理论上无法说得清楚时，佛教的部派往往会搬出各自信仰的契经来证明己方的观点。因此经部所信奉的唯现在世实有的理论难点和弱点便是如何证明：现在世的法体本无今有有已还无。

而众贤着重要做的事情是：从逻辑上对“现世的法体本无今有有已还无”进行批判，从而推翻经部的三世观，成立有部的三世观。首先，《顺正理论》卷第五十一对《胜义空契经》作了有利于自己的新的诠释：

> 依此不能遮去来有。非遮离行有作者言，能遮去、来是实有故……以世间有邪论者说：眼根生位从火轮来，眼根灭时还造集彼。遮彼故说此两句经。或遮眼根出从自性，没还归彼故说此言。或遮眼根自在所作故说如是两句经文。谓遮眼根有胜作者，显彼唯有因果相属。已遣他宗，为显自意故，次复说：“本无今有，有已还去”两句经文。谓此中所言“本无今有”者，显本无集处。从自因缘生，或有欲令因是果藏，故佛说：果因中本无。但由彼因有别果起。或此为显眼根生时，能至本来所未至位，依此义说“本无今有”。此经文意理必应然。故次复言“有已还去”。此显起作用牵自果已，还去至如本无作用位。若佛为遮去、来是有，方便说此本无等言。如前句言：“本无今有”，后句应说：“有已还无”。既不言“无”，但言“还去”，则知不许过去是无。[2]

也就是说，《俱舍论》与《顺正理论》所引的《胜义空契经》各不相同。《俱舍论》讲的《胜义空契经》中说的是“本无今有，有已还无”。所以依此可以推出现在世有实体，去、来世无实体。而《顺

① T29, p. 105b.

② T29, p. 626a.

正理论》所说的《胜义空契经》中说的是:“本无今有,有已还去。”众贤认为这讲的是引果作用未来世无,现在世有,到过去世时,引果作用又还去至如本无作用位。

在世亲看来,所谓的生即是法体的生,所谓的灭即是法体的灭。所以法体恒有是无法建立三世差别的。如《俱舍论》卷第二十说:

> 彼复应说:若如现在法体实有,去、来亦然。谁未已生?谁复已灭?谓有为法体实恒有,如何可得成未已生、已灭?先何所阙彼未有故名未已生?后复阙何彼已无故名为已灭?故不许法本无今有有已还无,则三世义,应一切种,皆不成立。[1]

但是众贤认为:既然经部认为现在世实有,那么就是承认法体的存在。而法体这一概念就意味着恒存,法体是不会从无中产生,也不会异灭成无。因此“本无今有,有已还无”与法体的概念是相违的。所以契经所说“本无今有,有已还无”指的不是法体,而只是功用。如《顺正理论》卷第二十中说:

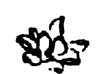
> 谓若本无如何言体?既得言体何谓本无?依对法宗应作是说:以未来法亦有亦无。谓作用无,体本有故。由诸先起及俱生因,体本所无今时方有。说未来世无体论宗未生既无,如何言体?若彼无间必当有故,得言体者,有太过失。现在无间必当无故,应言无体,便一切无。又未来无以当有故言有体者,现在有体以曾无故何不言无?过去亦应得说体有以曾有故。世便相杂。是故彼说不耐推征。唯对法宗理无倾动。[2]

总的来说,对于《俱舍论》所认为去、来世非实有的观点,《顺正理论》进一步将其推向了毕竟无。如果去、来世为无,又该如何建立三世的差别呢?对于《俱舍论》所认为现在世实有的观点,《顺正理论》进一步将其推向为常有。常有的法体如何会本无今有有已

---

① T29, p. 105a.

② T29, p. 450b-c.

还无呢？

二、体用观的异同

对于体用的关系问题《顺正理论》卷第五十的总结是：

> 受等领等体相虽同而可说为乐等性别。又如眼等在一相续，清净所造色体相同，而于其中有性类别。以见闻等功能别故。非于此中功能异，有可有性等功能差别。然见等功能即眼等有，由功能别故有性定别。故知诸法有同一时，体相无差有性类别。既现见有法体同时，体相无差有性类别。故知诸法历三世时，体相无差有性类别。如是善立对法义宗。[1]

也就是说，《顺正理论》的体用观是：有为法法体虽历三世而无有变异，而其功能随缘而有差别。由于功能有异，故说性类有别。另外，功能是不离法体而独立存在的。[2]所以总的来说，法体与功用、体相与性类是“非一非异”的关系。

但是对于以上“非一非异”的说法，世亲很不信服，在他看来，体用“不异”即是说作用即为法体。这样的话，就会出现如下过失：“谓若作用即是法体，体既恒有，用亦应然。何得有时名为过、未？故彼所立世义不成。”[3]也就是说，法体是恒有，功用亦应是恒有，故不会出现未生的未来和已灭的过去世了。对此，众贤的回答是：“此

① T29, p. 625a-b.

② 《顺正理论》卷第五十二中说：“差别作用与所附体不可说异……如是现在差别作用非异于法，无别体故。亦非即法，有有体时作用无故。不可说无，作用起已能引果故。” （T29, p. 633a-b）

③ 参见《俱舍论》卷第二十。（T29, p. 105a）《顺正理论》对《俱舍论》的观点也作了总结：“若尔作用是法差别应说与法为异不异？若异应言别有自体。本无今有，有已还无。诸行亦应同此作用；若言不异应说如何？非异法体而有差别。又宁作用本无今有，有已还无，非彼法体？我许作用是法差别，而不可言与法体异。”(T29, p. 632c)

与我宗不相关预。谓我不说作用即体。如何令用与体俱恒？又我不言用所附体一切时有即名过、未。如何所立世义不成？"[1]众贤说的是：我宗说的是"用不异体"，这并不即是你所说的"作用即体"。

由于世亲非常机械地认为作用必须与法体完全相同，所以他对有部"非一非异"的体用观讽刺道：

> 许体恒有说性非常。如是义言，所未曾有。[2]

也就是说，既可非一又可非异，这种矛盾的说法是从来没有听说过的。对此，众贤引用契经，以至教量来证明"非一非异"这种辩证观的合理性：

> 以佛世尊亦作是说：如来出世，若不出世，如是缘起，法性常住。而佛复说：缘起无常。岂佛世尊，亦可轻调？许法常住，复说无常。如是义言，所未曾有？若据别义，说常、无常，是故不应，轻调佛者。岂不于此，例亦应然。法体恒存，法性变异。谓有为法，行于世时，不舍自体，随缘起用，从此无间，所起用息。由此故说：法体恒有，而非是常，性变异故。[3]

基于以上辩证的理解，《顺正理论》卷第五十二对体用的关系作了如下的总结：

> 由此已成：作用与体，虽无有异，而此作用，待缘而生，非法自体，待缘生，故本无今有，有已还无。亦善释通契经所说：本无今有。亦善符顺《有去来经》。亦善遣除应常住难，以有为法体虽恒存，而位差别有变异故。此位差别从缘而生，一刹那后必无有住，由此法体亦是无常。以与差别体无异故，要于有法变

① 参见《顺正理论》卷第五十二。（T29, p. 633a）

② T29, p. 105a-b.

③ 参见《顺正理论》卷第五十二。（T29, p. 633c）

异可成，非于无中可有变异。如是所立世义善成。[1]

总的来说，《俱舍论》的体用观是比较机械的，而《顺正理论》的体用观是比较辩证的。两者的机械与辩证思维的差异将在其他的许多观点中也被看到。实际上，有部所认为的体用非一非异，法体恒有而性类变异的观点与大乘如来藏思想有一定的类似性。而《俱舍论》党朋的经部所主张的体即是用，故体用皆是变异的观点，继续影响到了皈依大乘瑜伽行派的世亲对种子的理解，即种子只是刹那相续的功能，因为体、用皆非恒有。

---

① T29, p. 633a.



第三章 刹那与实有

第一节 刹 那

一、刹那的基本含义

关于世间的因果问题，《顺正理论》卷第七中记载道：

> 以诸愚夫，无明所盲，无真导者，或执自性、极微等因，或执无因而生诸行，或谓诸行若刹那灭一切世间应俱坏断，由此妄想计度诸行或暂时住，或毕竟常。是故世尊为显：诸行因果展转，无始时来，虽刹那灭，而不坏断。非一切果从一因生。亦非无因而生诸行。[1]

这段文字主要讲的是，在因果问题上，有的外道唯执自性转变的一因论，有的唯执极微和合的多因论，

① T29, p. 366a.

有的唯执无因生论。对于佛教所说的诸行无常，刹那生灭的观点，或者有人认为，一切世间的法因为刹那的缘故，才生即灭，故因果的联系坏断；或者有人认为有为法可以驻留多刹那；或者有人认为无有刹那，毕竟是常。而正确的佛教因果观应该是：诸行因果展转，无始时来，虽刹那灭，而不坏断。非一切果从一因生。亦非无因而生诸行。由此看来，“刹那”是涉及诸行无常及因果相续的重要概念。

那么刹那又是什么呢？我们该如何理解它呢？有部通常将极微与刹那相互比较，从而互相说明。如《顺正理论》卷第十中说：

> 有对色中，最后细分，更不可析，名曰极微。谓此极微更不可以余色、觉慧分析为多，此即说为色之极少，更无分故。立极少名。如一刹那名时极少，更不可析为半刹那。[1]

也就是说，如果我们将有质碍，有形体的色法进行分解，分解到最后，必然有不可再分解的色法的最小的基本单元——极微。之所以说极微是基本单元，那是因为极微不能再继续分解为多个部分，它是一个单纯的、单一的、完整的个体。刹那也是这样的，它是时间上的最小的基本单元，不能说刹那还可以分两个半刹那，要么就没有，要有就必须以完整的一刹那为基始（单元）。

除了极微、刹那是最小的基本单位外，《顺正理论》卷第三十二认为字母（akṣara）也是基本单位：“以胜觉慧分析诸色至一极微，故一极微为色极少，不可析故。如是分析诸名及时至一字、刹那，为名、时极少。一字名者，如说掉名。”[2]由此看来，众贤也把字理解为一个带元音的梵语字母或是一个发音。对于名与字的关系，《俱

---

① T29, p. 383c.

② T29, p. 521b.

舍论记》卷第十二也是这样主张的："一字名者如说瞿名者，[1]此别释名极少。约字以显，名有多种：有一字生名，有二字生名，有多字生名。一字生名者如说瞿名。"[2]其中"瞿"这个名，在梵文原文中是"gaur"。所以一字生的名是指含有一个元音的单音节（ekāc）名词（nāma）。由字母可以组合成各种长度的名词，如有两个音节的，三个的，乃至三十二个，[3]这便是积此（单元）以为渐多。[4]正如半个音节无法发音，故没有半刹那。一字的名是名的最小单元，同样的，一刹那是时间的最小单元。正如由一个一个的字积成有一定长度的名词，同样的，由连续的刹那刹那，积成一定长度的时间段。可以说，没有单元，便没有一定数量的整体（齐），反过来说，作为一定数量的整体（齐），分析到最后，必有不可再分的最小单元（分）。至于为什么一定如此，我们将在下一章讨论极微

---

① 《俱舍论》卷第十二云："分析诸色至一极微，故一极微为色极少。如是分析诸名及时至一字、刹那，为名、时极少。一字名者，如说瞿名。"(T29, p. 62a)其梵文是：rūpasyāpacīyamānasya paryantaḥ paramāṇuḥ / kālasya paryantaḥ kṣaṇaḥ / nāmnaḥ paryanto 'kṣaraṃ / tadyathā gauriti /（3-85）（所有《俱舍论》梵文皆参见 Swāmi Dwārikādās śāstrī：*Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphutārthā Commentary of Ācārya Yaśomittrā.* Varanasi: Bauddha Bharati. 1998）真谛在《俱舍释论》卷第九将其翻译为："若分分析色极于邻虚，故邻虚是色极量。时量亦尔，极于刹那。名量亦尔，极于轻字如伊短音。"（T29, p. 219c）真谛没有按梵文原文翻译，他把 akṣara 理解为元音（svara），而不是一个音节或一个带元音的梵文字母。所以他解释"轻字"为短元音 i。实际上 akṣara 是字母序列（varṇamālā）中的一个字母。众贤在《顺正理论》卷第三十二中说："一字名者，如说掉名。"（T29, p. 521b）

② T41, p. 192b.

③ 《俱舍论疏》卷第十二云："从三十二字名，析至一字名，是名极少。准此析多名至一名，以为极少。"（T41, p. 620a）

④ 《大毘婆沙论》卷一百三十六中说有为法有三分齐："谓时、色、名。时之极少，谓一刹那。色之极少，谓一极微。名之极少，谓依一字。积此以为渐多。分齐名分齐。"（T27, p. 701a-b）

时进一步解释。

至于一刹那到底有多长时间，《顺正理论》卷第三十二解释说：

> 毘婆沙师依胜义说：法刹那量可以喻彰，然佛世尊曾不说者，以不见有能解者故。然有为欲开晓学徒，依比量门，方便显示。谓：如壮士一弹指时，经细刹那六十五等。如是已辩三极少量。[1]

也就是说，一刹那的量值是很难解释且很难理解的，所以佛没有具体说过到底是多少。只是毘婆沙师用比喻的方式来说一弹指有六十五刹那。可是一弹指有多久呢？我们不得而知。《顺正理论》还引了《大毘婆沙论》卷第一百三十六中一刹那量的另一说法："刹那百二十为一怛刹那，六十怛刹那为一腊缚，三十腊缚为一牟呼栗多，三十牟呼栗多为一昼夜。此昼夜有时增有时减有时等。三十昼夜为一月，总十二月为一年。"[2]由此我们知道，一昼夜有 6480000 刹那，而一昼夜有 86400 秒，所以一刹那大约有 0.013333 秒。

二、刹那与生等四相

至于刹那与时间有什么关系？众贤在《顺正理论》卷第三十三中说：

> 刹那何谓？谓极少时。此更无容前后分析。时复何谓？谓有过去、未来、现在。分位不同，由此数知诸行差别。于中极少诸行分位，名为刹那。故如是说：时之极促，故名刹那。此中刹那，但取诸法有作用位，谓唯现在，即现在法。[3]

---

① T29, p. 521c.

② 参见《顺正理论》卷第三十二。(T29, p. 522b)

③ T29, p. 533b.

也就是说,刹那是时间的极促。对于一刹那不能再分解为过去、现在、未来等分位差别。刹那仅仅指现在法存在的极促的那段时间,或者指有为法有引果作用的现在那一刻。如《顺正理论》卷第十四中说:

> 我亦不言诸行生已毕竟常住。若尔何缘说,有为法生已有住。言有住者,是暂停义。谓正灭时,诸行暂住。非于已灭及正生时可说住言,无作用故。如前已说于正灭时,诸行方有引果作用。[1]

因此刹那指的是有引果作用的现在世的正灭位那段极短的时间,而未来世的正生位及过去世的已灭位由于引果作用为无,所以不是刹那。

那么一刹那的引果作用又是由何产生的呢?又是因何而灭的呢?对此,《顺正理论》卷第十三中说:

> 如诸大种、心心所等,要与伴俱,能有所作。由斯差别,缘起正理,四相起用,分位不同。谓正生时生相起用,至已生位住、异、灭三同于一时各起别用。如是四相用时既别,如何难言:一法一时应即生、住、衰异、坏灭?又正灭时,此所相法,由余住相,为胜因故,暂时安住,能引自果。即于尔时,由余异相,为胜因故,令其衰异。即于尔时,由余灭相,为胜因故,令其坏灭。故三一时无相违过。[2]

也就是说,于正生位生相起用,使引果作用得以生起。于正灭位,住、异、灭三相同时起用。住相安住引果作用令其有足够的时间引自果,异相使引果作用变异,灭相使引果作用坏灭。因此引果作用只持续极为短促的时间后,才生即灭。

---

① T29, p. 411c.

② T29, p. 409b-c.

三、刹那与运动

前面我们谈到，众贤是认为刹那即是引自果或取自果那一顷刻，而世亲则认为刹那是得自体那一顷刻。[①]虽然有所差别，但是在有为法都是有刹那，都是才生即灭这方面两人的看法是一致的。但有别的派别持有不同的观点，如《顺正理论》卷第三十四记载道：

> 于正法内有作是言：身及山等久住不灭。故契经说：或有一类身住十年，乃至广说。又说：七日羯刺蓝住。又说：持地住经一劫。由此知身可得久住。故有行动。为表理成。[②]

《俱舍论记》卷第十三认为这是正量部的观点："正量部计：有为法中心、心所法及声、光等刹那灭，故必无行动。不相应行、身表业色、身、山、薪等非刹那灭，多时久住。随其所应，初时有生，后时有灭，中有住异。不经生、灭，可容从此转至余方，有行动义。"[③]也就是说，正量部认为，我们通常认为快速生灭的法是刹那灭的，因而不能有运动的发生。而我们通常认为能长久存在的法，正量部认为它们并非是刹那灭的，而是能够持续存在一段较长的时间，这段时间可以分为初生、中异、后灭三时。由于能够持续存在一段时间，所以这些法可以不必通过两次或两次以上的生灭的相续才从此处转移到别处。对此《俱舍论颂疏论本》第十三中详细地解释说：身表业色许有动故，非刹那灭。如礼佛等身动转时，事若未终，此之动色无刹那灭。此身动时，表善恶故，故身表业行动为体。[④]

对于以上的观点，众贤首先坚持认为一切有为法皆刹那灭，如《顺正理论》卷第三十四中说：

---

① 如《俱舍论疏》卷第十二中说："此生灭刹那，即是诸法生灭之量。经部云：是诸法得自体顷，有部即是取果之顷也。"（T41, p. 620b）

② T29, p. 534b.

③ T41, p. 201b-c.

④ T41, p. 890a.

> 于一相续相既有殊，由此证知体必有异。奶酪显色虽复相同，俱行别故，必有异体。谓二显色甘、酢味俱，故体必应前后各别。身亦应尔，既前后位相有不同，由此比知，举体界聚前后各别，故刹那灭其理极成。[1]

接着，对于一切有为法皆刹那灭，如何有行动的问题，在《顺正理论》的简略本《显宗论》卷第十八中说：

> 虽诸行法因果无间，异方生时，约世俗说名为行动，亦名表业。而身表业必是胜义，非一切行实有行动，以有为法有刹那故。非诸行体转至余方，乃有灭义。以有为法是处才生，即还谢灭。刹那何谓？谓极少时，此更无容前后分析。[2]

也就是说，有为法的法体并不是要转到别处时引果作用才灭的。刹那生灭的有为法皆是在此处生即在此处灭。所以刹那生灭的有为法本身是没有行动的。但是由于诸有为法的因果关系是没有间断的，所以有无间断的相续，当相续法在异处生时，从世俗上来说，这便是行动。如种子在此处灭，相续而生的果在彼处，由此我们说有转移或有行动。[3]但这毕竟是从相续角度来说的，对于单独的每一刹那的有为法来说，是无有行动的。

然而前面说到有为法“唯现在时，必有少暇，取自果故，名有刹那”。[4]而且我们也推算出一刹那有大约 0.013333 秒。既然有为法于现在时存在的那一刹那有少暇，为何不能有行动呢？为什么一

---

① T29, p. 534c.

② T29, p. 860b.

③ 如《顺正理论》卷第二十四中说：“由水等缘和合摄助，能为粗大芽聚生因。于种灭时，芽异处起。芽虽增长，转至远方，而于中间，邻次无断。”(T29, p. 474b)再如该卷中说：“世曾未见有诸色聚中无连续于异处生。唯见影、光、火焰等事中间连续至余方生。”(T29, p. 474b)

④ 参见《顺正理论》卷第三十三。(T29, p. 533b)

定要此处生，即此处灭呢？

事实上，也确实有些部派认为一刹那间可以运行一极微的距离。如《俱舍论》卷第十二中说：“何等名为一剎那量？众缘和合法得自体顷。或有动法行度一极微。”[①]对于后一观点，《俱舍论疏》卷第十二解释说：“二或有动法度一极微名一剎那。极微处量促，剎那时量促。若度二已上极微名一刹那，剎那即有前后非时极少。若度一极微经二剎那，即极微量有分，极微非极少。由此故说度一极微，名一剎那。”[②]

至于为什么能存在少暇的剎那生灭的有为法不能虽此处生而彼处灭呢？或者为什么连“度一极微”都不可以呢？要回答这个问题，我们必须先弄清楚众贤是如何看待动及动因的。对于什么是动，《顺正理论》卷第三十三解释说：

> 动是身表。动名何法？谓诸行行。行如何行？谓余方起，或时诸行即于本方能为生因，生所生果，或时缘合令于余方邻续前因，有果法起。故即诸行余方生时得身业名，亦名身表……以说诸行生灭为业，诸行生灭，即诸行故。[③]

也就是说，行并不是运行的意思，而是于余方生起的意思。正是有果法于余处起，所以相续的剎那系列就会形成行动的假象。对于动的原因《顺正理论》卷第三十四中说：

> 欲等缘力，能使身形无间异方展转生起。不审察者起增上慢，谓有实行，现前可取，现见不取。月轮駃行有时由云，余方疾起便起增上慢，谓见月駃行。如是世间身急回转，谓诸住物皆急返旋，是故有为皆无行动。无行动故，所说身表是形差别，其理极成……诸别计有，加行心生，于身聚中，势力差别，为身无间，异方生因。即此生因名为身表。若尔身表应非眼见，

---

① T29, p. 62a.

② T41, p. 620a.

③ T29, p. 535a.

势力差别即是风故。[1]

由此看来，有为法在其所住的现在那一刹那并不是不动，而是皆急返旋，即在原地像球一样作旋转，[2]所以有为法不会行动或移动到别处。但是我们毕竟现见有身形的行动。对此众贤认为这与刹那无关，而与相续的刹那系列有关。而且是由于欲等缘力能使身形无间断地于异方展转生起，或加行心生于身聚，而其中的势力差别为身无间异方生的因，而其势力差别即是风大种。[3]因为风大以动为性，引诸大相续令生异处，如吹灯光名动。[4]

总的来说，有为皆刹那灭，无容从此转至余方。而言相续至余方者，据相续运转至余方。由风动故说色往来，若无此风即无运转。

第二节　与《大毗婆沙论》相关思想的比较

一、刹那可分不可分思想的异同

《大毗婆沙论》卷第三十九谈到了有部与譬喻者刹那观的差别：

---

① T29, p. 535c.

② 旋转的事物上的任何一点都可以说是起点也可说是终点，因此无所谓起点和终点的区分。故不会造成刹那可分为前、中、后位的过失。

③ 参见《顺正理论》卷第六十："动身风者，谓有别风，能击动身引起表业。应知此起以心为因，遍诸身支能为击动。"(T29, p. 673b)关于心、色的关系该卷还谈到了由心发语风的情况："发语风者，谓有别风是欲为先，展转所引发语心起。所令增盛生从脐处，流转冲喉，击异熟生长养大种，引等流性风大种生，鼓动齿唇，舌腭差别由此势力，引起未来显名句文。造色自性此居口内，名语亦业流出外时，但名为语。心生大种其理极成，谓见贪瞋痴心起者，面有润惨乱色异常。又亦传闻怀瞋毒者，面门生焰非有慈心，贪引火生焚身等故。"(T29, p. 673a)

④ 参见《俱舍释论》卷第一，(T29, p. 163c)

> 谓或有执三有为相非一刹那，如譬喻者彼作是说：若一刹那有三相者，则应一法一时亦生亦老亦灭。然无此理，互相违故。应说：诸法初起名生，后尽名灭，中熟名老。为遮彼执，显一刹那具有三相。问：若如是者，则应一法一时亦生亦老亦灭？答：作用时异故不相违。谓法生时生有作用，灭时老、灭方有作用。体虽同时，用有先后。一法生灭作用究竟名一刹那，故无有失。或生、灭位非一刹那，然一刹那具有三体故，说三相同一刹那。由此因缘故作斯论。[①]

总的来说，《大毘婆沙论》是通过讲一刹那中生相与老相灭相起功用的时间不同，来说明一刹那中没有一法同时亦生亦老亦灭的过失。生与灭相违，故分别在不同的时间起用。而老与灭不相违，故可同在正灭时起用。但是在生相起用的阶段算不算作刹那的一部分的问题上，《大毘婆沙论》其实没有给出定论。如“一法生灭作用究竟名一刹那”一句似乎认为生相起用阶段算作一刹那的一部分。那么，就会存在一刹那可分为生时与灭时两个阶段。这与刹那不可分的观点相违背。而“或生、灭位非一刹那，然一刹那具有三体故，说三相同一刹那”一句则会有两种理解。一种理解为：将生时作一刹那，灭时作另一刹那。另一种理解为：生时不是刹那，灭时才是刹那。总的来说刹那到底为哪一段时间？刹那可分否？这些问题《大毘婆沙论》没有给出明确的回答。

以上的观点在《顺正理论》中也被谈到。

首先，经部认为，有部所说的有为相实际是假有的，所谓的生指的是初起，灭指的是后尽，老指的是其间的中熟。如《顺正理论》卷第十三中记载道：

> 且彼经主朋上座宗，作如是说：诸行相续初起名生，终尽位中说名为灭，中间相续随转名住，此前后别名为住异。[②]

---

① T27, p. 200a.

② T29, p. 407c.

对此众贤说："如一刹那名时极少，更不可析为半刹那。"[1]由于一刹那法不可再分为生、住、异、灭四位，所以这四位只能是约刹那刹那的相续来说的，如人一生的出生、成长、衰老、死亡四阶段。一刹那不可作以上四位的区分与分割。

其次，为了反对有部所主张实有的有为相，经部认为一刹那中不能同时亦生亦老亦灭。对此，众贤则认为生相与灭相起用的时间不同故无过失。而且《顺正理论》卷第三十三还谈道：

> 刹那何谓？谓极少时。此更无容前后分析。时复何谓？谓有过去、未来、现在。分位不同，由此数知诸行差别。于中极少诸行分位，名为刹那。故如是说：时之极促，故名刹那。此中刹那，但取诸法有作用位，谓唯现在，即现在法。[2]

这里所说的有作用位，指的即是现在刹那的正灭位。于正灭位，住、异、灭三相同时起用。如《顺正理论》卷第十三指出："四相起用分位不同。谓正生时，生相起用。至已生位，住异灭三，同于一时各起别用。如是四相用时既别，如何难言一法一时应即生住衰异坏灭？"[3] 由于一刹那是不可再分出前后的差别，因此《顺正理论》明确地指出：一刹那并不包括正生位及已灭位，一刹那指的只是法正灭位那一段极短促的时间。刹那唯指现在一刹那，不包括处于未来世的正生位那一阶段。因此捍卫了刹那不可分的观点。

至于处于未来世的正生位可否单独作为一刹那？《顺正理论》解释道：

> 未来何故无同类因？彼无前后次第义故。岂不诸法于正生时已能蠲除一切障碍，望未生者得说为前？又异熟因于未来世，亦应非有。由异熟果望异熟因无前后故。要依前后立同类因。非正生时已越后位，未有作用，如余未来。过去唯前，未来唯

---

① T29, p. 383c.

② T29, p. 533b.

③ T29, p. 409b-c.

后，现通前后。约世定故。过去诸法，虽皆是前，而取果时，已定前后。非未来法于正生时，作用别余可立前后。要至现在已生位中，方简未来，令成后位。以己作用取彼为果。[1]

也就是说，未来世法杂乱而住，无有前后次第。故如果正生位法作为单独的一刹那的话，就会与未来世中没有处于正生位的其他杂乱的法形成前后的次第区别。那么未来世就不是杂乱而住了。另外，正生位与正灭位并入一刹那，不仅会有一刹那可分的过失，而且如果正生位属于未来世的话，也会造成未来世法有前后次第的过失。所以总的来说，未来世正生位不仅不能属于刹那中的一部分，也不能作为单独一刹那。

现在又一问题是，为什么现在的一刹那中能同时有住、异、灭三相呢？对此，众贤的解释是：生相与灭相相违，但住、异、灭三相互不相违。因此《顺正理论》卷第十三进一步说：

又正灭时，此所相法，由余住相为胜因故，暂时安住，能引自果。即于尔时由余异相为胜因故，令其衰异。即于尔时由余灭相为胜因故令其坏灭。故三一时无相违过。[2]

对于以上的问题，《大毘婆沙论》的回答更为复杂、详细，值得参考，如卷第三十九总结了说一切有部内部的不同见解：

问诸有为相于有为法为是自相？为共相耶？设尔何失？若是自相，云何一法而有四相。若是共相，云何一切有为法各各别有四相耶？有作是说：此是自相。问：若尔云何一法有四相耶？答：一法四相亦无有失。如一色法有多种相。所谓如病如痈如箭，乃至广说百四十相。然此自相非如四大种坚、湿、暖、动相。但一一法各各别有生、住、异、灭故名自相。复次自相有二种。一者主自相，二者客自相。此有为相是有为法客

① T29, p. 422b-c.

② T29, p. 409c.

自相，非主自相。故一法有四相亦无有失。复次自相有二种：一者本性自相，二者他合自相。此有为相是有为法他合自相，非本性自相，故一法有四相亦无有失。

有余师说此是共相。问：若尔云何一切有为法各各别有四相耶？答：以相似故名为共相。如一法上有生等四，余法亦然。非如一缕贯在众花故名共相。复有说者：此非自相亦非共相。诸有为法生、住、异、灭名义同故体各别故。然此生等是法标印。若有此者知是有为。如大士相于彼大士。不名自相亦非共相，但是标印。若有此者知是大士。生等亦然。评曰：应作是说，此是共相。然共相有二种：一者自体共相，谓一一有为法自体各有生等四义。二者和合共相，谓一一有为法各与生等四相和合。[1]

由此可知，《大毘婆沙论》将生等四相作为所相法的客自相或他合自相，所以一法有四相没有什么过失。而且生等四相并非“如一缕贯在众花”的缕线那样是公有的，但是是共有的。[2]所以《大毘婆沙论》认为：生等四相是所有的有为法都分别拥有的。因此另外也可以作为共相来理解。但作为自体共相时，是从所相法有生等四义上说的。如果作为和合共相来理解的话，则指有为法都分别与生等四有为相相和合。类似的，《顺正理论》卷第十四也总结道：

又彼经主于此生疑：尔时此法为名安住？为名衰异？为名坏灭。今当为决。已生位中住、异、灭三，起用各别，令所相法于一时中，所望不同，具有三义。如斯通释何理相违？故彼所疑，未为应理。[3]

也就是说，自体共相的生等四义或住等三义是由于和合共相造

① T27, p. 200b-c.

② 《大毘婆沙论》卷第三十四中说：“自性云何？答：自体、自相即彼自性。如说诸法自性即是诸法自相。同类性是共相。”（T27, p. 179b）

③ T29, p. 409c.

成的。“故三一时无相违过。”

反过来说，经部认为生等四相非别有自体，那么四相就是所生法的主自相、本性自相。而主自相、本性自相只能是法的某一根本相，现一法有四根本相，自然有大过失。如《显宗论》卷第八中总结道：

> 执所相外无别生等，一一刹那有四相者，如斯过失不可救疗。一法一时功能差别理不成故。许所相外有别生等，无斯过失。[①]

总的来说，《顺正理论》的思想一方面是来源于《大毘婆沙论》，另一方面又比《大毘婆沙论》的讨论更为清晰。即：先是将有矛盾的生相与灭相起用的时间分开。由于灭相起用为现在世，故生相起用只能是未来世。而未来世法杂乱而住，故无前后次第，所以未来世的正生位不能是单独的一刹那，也不可以属于一刹那中的一部分。因此刹那只能指的是现在世正灭位那一极短促的时间。接着才主要讨论正灭位住、异、灭三一时无相违过的问题。而《大毘婆沙论》则传统地认为一刹那包括生相起用和灭相起用的完整过程。但面对生相与灭相相违时，则提出了“生、灭位非一刹那”含糊的说法。从《大毘婆沙论》整体性地谈论四相是所相法的自相、共相来看，《大毘婆沙论》没有走出“一法生灭作用究竟名一刹那”这一传统。

但是由于未来世法无有前后次第，所以正生位是无有时间上的量，可以等于零。因此时间量为零的正生位加上有一定时间量的正灭位，虽然从世的角度说可分出两位，但从时间量的角度说，则无法作出正生与正灭的区分。所以两位统一在一刹那似乎也无妨。因此我们似乎可以认为：未来世有世无时无前后，因为诸法杂乱无前后次第而住；现在世有世有时无前后，因为现在刹那不可作前后区分；过去世有世有时有前后，因为过去世中有前后相续的诸多刹那。

---

① T29, p. 809c.

二、刹那与俱有因关系的异同

对于俱有因的理解，《大毘婆沙论》卷第十六追溯到了阿含经："又契经说：眼及色为缘生眼识，三和合故，触俱起受想思。如是等经说俱有因。"[①]也就是说，眼根与色境和合为俱有因生眼识。而眼根、色境、眼识三和合生触心所。由此我们看到俱有因与士用果是同时存在的关系。如同卷中谈道："同一生一老一住一灭一果一等流一异熟义是俱有因。"[②]

由于俱有因与士用果同时存在，所以（同一法聚中）甚至会出现因与果并非单向，而是相互的关系。这种相互的关系在四大种和合起用中体现得最为明显。如《大毘婆沙论》卷十六中说："应作是说：四大种体若有偏增、若无偏增。地为三俱有因，[③]三为地俱有因。所以者何？地不观地生所造色，以一切法不观自性及同类体为他因故。乃至风大种亦尔。"[④] 即是说，四大种中的任何一大种为其他三大种（果法）的俱有因，而任何三大种反过来又是另一大种（果法）的俱有因。如此四大种互为俱有因互为士用果。

俱有因的相互关系，被《大毘婆沙论》进一步理解为展转相互的关系。如在以下的争论中可以看到：

> 有说心与自生老住无常为俱有因。自生老住无常与心为俱有因。皆互相助办一事故。有说心与心心所法及随心转身语业、生老住无常为俱有因。唯心生老住无常与心为俱有因非余生等。评曰：应作是说，心与心心所法及随心转身语业生老住无常展转为俱有因。云何知然？《品类足》说：云何心俱有因法？谓一切心所法道俱有戒定俱有戒，及心彼诸法生老住无常。[⑤]

---

① T27, p. 79b.

② T27, p. 81b.

③ 此处俱有因唯有一个，因此俱有因的"俱有"关系不是因与因俱有，而是因与果俱有。

④ T27, p. 81a.

⑤ T27, p. 81c.

也就是说，有人认为俱有因并不一定是一种对等相互的关系，如心是心所法、随心转身语业及生等四相的俱有因，而从相反的角度看，则只有生等四相是心的俱有因。对此《大毘婆沙论》则认为以上的法是展转互为俱有因。

但是《俱舍论》与《顺正理论》则认为俱有因不是展转相互对等的关系，因为最早的有部论著《阿毘达磨发智论》卷第一中谈道：

> 云何俱有因？答：心与心所法为俱有因。心所法与心为俱有因。心与随心转身业语业为俱有因。心与随心转不相应行为俱有因。随心转不相应行与心为俱有因。复次俱生四大种展转为俱有因。是谓俱有因。[1]

我们可以看到，心与随心转身业语业为俱有因。但并没有谈到随心转身业语业与心为俱有因。因此我们实际上应该把俱有因理解为“俱助因”。即对某一法同时有帮助作用的其他法才是此法的俱有因。并非同一法聚中的所有法都互为俱有因，即俱有因不一定是一种互助的关系。我们可以打个比喻来帮助理解何为俱有因。如张三乘船过河，那么船工对张三过河有帮助，故在张三过河过程中，船工是张三的俱有因。而对于船工撑船过河一事，张三对船工没有帮助，故张三不是船工的俱有因。如众贤在《显宗论》卷第九中谈道：

> 复有说言：一切同聚皆互相望为俱有因，于同聚中随阙一种，所余诸法皆不生故。此诸说中初说为善。本相与法其力等故。又此俱起和合聚中，有是能转而非随转，谓即心王。有唯随转，谓色及心不相应行。有是能转亦是随转，谓心所法随心转故，能转心不相应行故。有二俱非，谓除前相。已辩俱有因相。[2]

---

① T27, p. 920c.

② T29, p. 815c.



总的来说，并不是同聚中的法一定互为俱有因。俱有因实际是相对于另一法来说，当俱时有帮助的作用才称为俱有因的。

下面我们回到俱有因与刹那的关系的讨论上来。对于《大毗婆沙论》前面提到的“心与心心所法及随心转身语业生老住无常展转为俱有因”的说法，我们会想到一个问题：生相是未来世正生位起用，住、异、灭三相是现在正灭位起用，如何做到四相同时是心法的俱有因呢？实际上正生位中，生相是心法的俱有因，正灭位心法引自果时，住相是心法的俱有因。[1]除非如《大毗婆沙论》那样，认为“一法生灭作用究竟名一刹那”，即四相的作用统一于一刹那中，则可以认为四相与心法互为俱有因。如果按照《顺正理论》卷第三十三中“此中刹那，但取诸法有作用位，谓唯现在，即现在法”[2]的说法，正生位与正灭位是不同的两段，则不能认为四相同时与心法为俱有因。

实际上俱有因的梵文 sahabhūhetu 中的 saha 的使用涉及梵语文法学家波你尼（Pāṇini，约公元前 5-4 世纪人）的《八章书》（*Aṣṭādhyāyī*）的一句经文“avyayībhāve cākāle //6.3.80//”。[3]这句经文讲的是：遇到非时间概念的不变状复合词时，saha 由 sa 替换。如按《大毗婆沙论》所说的，由于与某一果法相伴随便有俱有因义的话，则俱有因的梵文应该是 sabhūhetu。如果要强调俱有因必须是同时(samānakālam)的话，其梵文则为 sahabhūhetu。即“俱有”（sahabhū）中的“有”（bhū）不仅仅是指“存在”，更是指“时间性的存在”。所以在《大毗婆沙论》那里，生等四相同为所相法的俱有因，四相的士用果同为一所相法。而在《顺正理论》那里，生相的士用果非为住相的士用果。因为虽然两果法的体是一，但在义上由于时间不同，故言不同。实际上《显宗论》卷第九对俱有因有

---

① 如《大毗婆沙论》卷第十六记载：“有说：心与自生、老、住、无常为俱有因。唯自生、住与心为俱有因。非老、无常以能增益说名为因。老与无常衰灭法故，不名为因。”（T27, p. 81c）

② T29, p. 533b.

③ 参见段晴著：《波你尼语法入门》，北京大学出版社，2001 年，第 428 页。

一非常简单而严密的定义："若有为法，同得一果，可得说此为俱有因。由助彼力得一果故。"[1]故先确定一果法，再找出同时对此果法有帮助作用的因法，便是俱有因。

总的来说，《大毘婆沙论》由于对于何为刹那存在含糊的理解，所以造成了对俱有因有较为宽泛的理解，认为同一法聚中的法展转互为俱有因，而且不细分生相与住相的时间前后。而众贤由于将正生位与正灭位分为两段，对俱有因的理解更强调同时性。因此同一法体，从不同的时间上说，会是同法聚中不同法的不同士用果。故对俱有因的定义，众贤是先确定士用果义，再确定俱时的俱有因义。而不是如《大毘婆沙论》那样说，"地为三俱有因"，即一因生三果，这不符合正常的因果定义方法。

第三节 与《俱舍论》相关思想的比较

一、刹那与生等四相关系的异同

刹那是最短促的时间单位，而于现在世能停住一刹那的有为法称为有刹那。如《顺正理论》卷第三十三中说：

> 有住分量名有刹那，如有月子。或能灭坏，故名刹那，是能为因，灭诸法义。谓无常相能灭诸法，此俱行法名有刹那。或世间言：有刹那者是有空义，谓现在位无有能持令不灭者，必不住故，名有刹那。或世间言：无刹那者，是无暇义。谓著余事无暇专己名无刹那。唯现在时必有少暇，取自果故，名有刹那。然诸有为相续分位有腊缚等，诸差别时于诸时中刹那最促。法定有此，名有刹那。[2]

由此看来，"有刹那"主要包括了两层含义：一者，刹那的梵文

① T29, p. 814c.

② T29, p. 533b.

是“kṣaṇa”，其词根 kṣaṇ 的基本含义是“破坏”。众贤认为“kṣaṇa”指的是破坏者的意思，即灭相。俱行法拥灭相，故称为有刹那。二者，所有现在世的有为法必然能停住少暇，从而能取自果。有此少暇，故称为有刹那。（其实此是住相的作用。因此由此住相，称为有刹那。）

但是世亲并不认为刹那的有为法需要有为四相才能成立。如《俱舍论》卷第五中说：

> 又一一刹那诸有为法离执实有物四相亦成。云何得成？谓一一念本无今有名生，有已还无名灭。后后刹那嗣前前起名为住。即彼前后有差别故名住异。[1]

也就是说，世亲站在唯现在世实有的立场认为，生即是法体的产生，灭即是法体的消灭。而且刹那的灭是“灭不待因”——“谓有为法灭不待因。所以者何？待因谓果，灭无非果，故不待因灭。既不待因，才生已即灭”。[2]这即是说，生是由于因缘和合而得体，灭由于不是果，故不需要因。所以诸有为法才得自体，从此无间必灭归无。对此，众贤反驳道：

> 彼释非理。尽即是灭，佛说尽灭是有为相。说有为相是所有法。故契经说：诸行无常，有生灭法。又契经说：有为之起亦可了知，尽及住异亦可了知。若谓无法犹如色等亦能为因生识等者，则亦应许无法是果。此差别因不可得故，何理无法是因非果。又见有法以有为先，世所极成，有因是果。汝宗灭尽亦有为先，必有为先，后方无故。如何不许是果有因？又法无因，许必是常，故灭若常者，法应永不生。若谓灭无，既非有体，如何成果？若非有体，如何为因发生识等？又不应许是有为相，如许彼成，此亦应许。[3]

---

① T29, pp. 27c-28a.

② 参见《顺正理论》卷第三十三。（T29, p. 533c）

③ 参见《顺正理论》卷第三十三。（T29, p. 533c）

也就是说，佛所说的尽灭是四有为相之一。而有为相并不是有为法的特性，它们是别有自体，是与有为法俱起的“所有法”。而且契经中说：“有为之起亦可了知，尽及住异亦可了知。”如果可以了知的有为相是虚无的话，那么就意味着无法也能作为因而生识。而且无法本身是没有差别，所以既然可以说无法是因，那么也可以说无法是果。所以世亲所说的无法是因非果的观点不能成立。而且灭尽必然是以有为先，然后有灭尽的结果，那么先有便是灭尽的原因，怎么能说灭不待因呢？再者，无因的法应该是常法，如果灭若是常法，那么该法应该永不生起。总的说来，从无到有的转变既然是因果关系，那么从有到无也是一种转变，也应该是因果关系。[1]从无到有需要众缘，从有到无也需要诸缘。而贯穿整个从无到有再从有到无的转变的缘是生、住、异、灭有为四相。而且正是由于有了别有自体的有为四相，佛才说“有为之起亦可了知，尽及住异亦可了知”。因为无法是无法了知的，更不会有四种差别的了知。

对于有部的灭要待因的观点，世亲还通过火灭薪的譬喻来反驳，如《顺正理论》卷第三十三记载道：

> 又若薪等灭火合为因。于熟变生中有下、中、上。应生因体即成灭因。所以者何？谓由火合能令薪等有熟变生：中上熟生、下中熟灭。即生因体应成灭因。然理不应因彼此有，即复因彼此法成无。若谓，焰生不停住故无斯过者，理亦不然。体类不殊，无决定理。能为生、灭二种因故。且于火焰差别生中容计能生、能灭因异。于灰雪酢日地水合，能令薪等熟变生中。如何计度生、灭因异？[2]

---

① 如《大毘婆沙论》卷第二十中说：“譬喻尊者作如是说：生待因缘，灭则不尔，如人射时发箭须力堕则不然。如陶家轮转时须力止则不尔。阿毘达磨诸论师言：诸法生、灭俱待因缘。以灭与生皆是用故。问：前所说喻当云何通？答：不必须通非三藏故。然凡圣法异不可例同。又箭与轮亦由因堕止。箭堕因者谓排楯的等。设无余因则弯弓等亦是其因。若不先射今何由堕。轮止因者谓手、杖等。设无余因则能转者亦是其因。若先不转今何由止。问：若排、手等障碍箭轮令其堕止，如何与彼为能作因？答：排、手等物障彼行转。非碍堕止为能作因于理何失？”（T27, p. 105a-b）

② T29, pp. 534a-534b.

也就是说，如果火是薪灭的因的话，那么薪熟变现象可以分为三个阶段：初时熟变为黄，则为下品，次时熟变为黑，则为中品，后时熟变为全黑，则为上品。假如你执薪等灭时以火为因，那么就应当其生因体就是灭因体。为什么？如中品熟变黑的现象生起，下品熟变黄的现象就灭，而上品熟变全黑的现象生起，中品熟变黑的现象就灭。如是生中上熟的因体，岂不就是灭下中熟的因么？但事实上，生灭相违，生因怎能为灭因。所以灭必待因的说法不能成立。[1]世亲确实点到了有部的要害。薪就好比法体，熟变的黄、黑、全黑就好比引果作用的未有、正有、已灭。外缘能令法体起用，又能令作用消灭，那么生缘与灭缘又如何区别呢？灭唯由外缘确实会存在世亲所说的情况，但是如果像火煎水而使水灭尽，情况又如何呢？《俱舍论》卷第十三中指出：

> 若尔现见煎水减尽。火合于中为何所作？由事火合火界力增。由火界增能令水聚于后后位生渐渐微，乃至最微后便不续，是名火合于中所作。故无有因令诸法灭，法自然灭，是坏性故。自然灭故，才生即灭。由才生即灭刹那灭义成。[2]

这段文字明明已经推导出灭必待因，可是世亲却说：“无有因令诸法灭，法自然灭，是坏性故。”真是让人摸不着头脑。对于同样的内容，众贤得出的结论却是：“故诸法灭不待客因，但由主因令诸法灭。由如是理，证刹那灭义成。”[3]由此看来，众贤并不认为客因火是水灭的原因，水灭的直接原因是水聚中的火大种，因为火大种与水大种性相违。如果将火煎水的情况作为譬喻用来理解刹那的灭因的话，那么有为法刹那灭的主因应该是其内缘——灭相，客因只是作为外缘。外缘摄助内缘灭相发起功能——灭引果作用。如《顺正理论》卷第十三中说：

---

① 参见演培法师：《俱舍论颂讲记》（中），台湾天华出版公司，1981 年，第 226 页。

② T29, p. 68a.

③ 参见《顺正理论》卷第三十三。（T29, p. 534a）

> 诸有为法虽有种种外助因缘，而必有内生、住、异、灭为近助因方得行世。然有为法，分位不同，略有三种：谓引果用未得、正得、已灭别故……谓或有法于未获得引果用时，由遇未得正得已灭引果用时，外缘摄助，于办自事，发起内缘，摄助功能，是名生相。或复有法，于正获得引果用时，即由彼时外缘摄助，于办自事，发起内缘，摄助功能，是余三相。于正生位，生为内缘，起所生法，至已生位，此所生法名为已起。于正灭位，住为内缘，安所住法，令引自果，至已灭位，此所住法名于自果已能引发。即正灭位，灭为内缘坏所灭法，至已灭位，此所灭法名为已坏。异相亦尔。①

我们需要注意的是：第一，法的生灭分为三个阶段：未来、现在、过去。但是这三个阶段不是像火烧薪那样的由黄到黑再到全黑的转变，应该说是性类变（质变）——引果作用从无到有，从有到无。第二，这种性类的差别是由于有为四相直接造成的，外缘只是摄助四相发挥功能。第三，生相发挥功能时，未有引果作用，故处在未来世。现在世时住相发挥功能，住所住法，并令所住法起引果作用。即此现在世，异相、灭相也发起内缘，衰坏引果作用。第四，由于生因、灭因世别，故无有为法一时即生即灭之过，且无前面所说的生因体又是灭因体的过失。②第五，住、异、灭相是于现在这一刹那同时起用的，并不是说先有住相起用，再有异相起用，最后有

---

① T29, p. 409a-b.

② 如《大毗婆沙论》卷第二十中说："问：若法生、灭俱待因缘。生灭因缘一切时有，何不生时亦灭，灭时亦生耶？尊者世友作如是说：生灭两时和合各异，是故生时无灭，灭时无生，不可一因有二果故。复作是说：生时因缘随顺彼法，灭时因缘违害彼法。虽彼因缘前后体一，而益损用时分不同。犹如苾刍解安居已，携持衣钵游历诸寺，有贼见之先申礼敬恭顺随逐，后至旷野夺其衣钵陵辱而去。生灭因缘亦复如是。"（T27, p. 105b）刹那的生灭的情况也是这样：先是生相起用，使得所生法与住相、异相、灭相俱起，尔后住相、异相、灭相在现在这那一刹那同时起用。

灭相起用。因为如果是这样的话，现在这一刹那就可以分为前、中、后三位了，那就违背了刹那是不可再分为前后的说法了。[1]而且刹那是最小的时间单元，是个单纯的整体，故不可再分。由此我们明白，现在刹那的法，无论它是发挥功能还是接受影响，都必须是在一刹那中同时进行的。而且无论发挥几种功能，接受几种影响，[2]都必须同时进行，不可分出先后。[3]先后只能在此刹那与彼刹那之间进行比较而得。因此反过来说，既然刹那中所办的事情都是同时进行的，另外连住相、异相、灭相这样的胜因都不能将刹那法分解为前后的差别，所以便不可能再有别的法有能力将其分解为前后分位，故刹那是不可再分的最小时间单元。由此便避免了无穷分析的过失，整

---

① 与此相反的是："正量部计有为法中心、心所法及声、光等刹那灭，故必无行动。不相应行、身表业色、身、山、薪等非刹那灭，多时久住。随其所应，初时有生，后时有灭，中有住异。"（参见《俱舍论记》卷第十三。（T41,p.201b）

② 如《大毘婆沙论》卷第二十中说："一法与多法为能作因时，亦如多法与一法为因。多法与一法为能作因时，亦如一法与多法为因。问：若尔一应成多，多应成一？答：我说一亦成多，多亦成一，此依作用不依实体。我说诸因以作用为果非以实体为果。又说诸果以作用为因非以实体为因。诸法实体恒无转变非因果故。"（T27,p.105b-c）

③ 这种观点实际上影响到了瑜伽行派种子生现行（接受影响）与现行熏习种子（发挥作用）必须同时的理论建构。在有部那儿，住相在外缘的摄助下，促使所住法的引果作用发挥功效。而所住法在住相的促使下，牵引自果。所有这一切都是在一刹那间同时进行的，没有先后的差别。在瑜伽行派中，由于不承认有别体的住相，所以只有单一的种子，此种子在诸缘的摄助生现行，同时现行熏习种子，这一切也都是在一刹那间同时进行的。如《成唯识论》卷第二中说："三法展转因果同时，如炷生焰，焰生焦炷。亦如芦束更互相依。因果俱时理不倾动。能熏生种，种起现行，如俱有因得士用果。"（T31,p.10a）但是瑜伽行派这个理论体系却不能如有部那样很好地解决生、住、异、灭的问题，或者说，瑜伽行派无法回答一种子的现行与熏习为什么不能永久地持续下去。另外，我们也看到了，瑜伽行派之所以认为种现熏必须同时，是因为接受了刹那不可分的说法的影响。

个理论体系有了坚固的基石。[1]

最后，我们再来理一下思路。正如生孩子，真正起作用的是母亲，其他的护士、医生都是帮助母亲的助手，对生孩子没有直接的作用。生相也是这样，它是内缘，其他的外缘摄助生相起用，生所生法。再如，轮子的转动需要手的推动，而轮子转动的停止也需要手去阻止，所以生要待缘，灭也要待缘。另外，我们看到火煎水的这个例子，外火造成了内界火大种的增胜摧伏水大种，最后造成水的消亡。把以上的例子移植到有为法的刹那中去，我们明白：有为法的生、灭都需要原因，外缘对有为法的生、灭没有直接的帮助，他们只是摄助内缘——生、住、异、灭四相起用。从而使有为法的引果作用生起、起用、变异、坏灭。[2]经过这番理论建构，从而避免了有为法一时又生又灭，以及生因体又是灭因体的过失。

二、刹那与有为法定义的异同

稍了解佛教的人会经常谈到“有为法”、“无为法”。但是若要人们说出什么是有为法，不同的人会有不同的说法。有说刹那无常的是有为法，有说因缘和合的是有为法，有说一切有为法如梦幻泡影……那到底什么是有为法？或者有为法的严谨的定义是什么？或许在各大佛学辞典中找不到令人满意的定义。因为对有为法的定义的研究还处在描述的阶段。因此对重要而普遍的佛教术语“有为法”作深入研究实有必要。

---

① 对于那些不主张俱时因果的派别来说，事物是前一刹那接受影响，后一刹那才有能力发挥功能的。可是我们要问的是：如果事物在接受影响的那一刹那，同时不发挥功能的话，或者说在外在影响下仍一成不变的话，我们又如何知道它真正地接受了影响呢？反过来，正是因为有部认为接受影响与发挥功能是同时的，所以事物接受了影响的说法才能成立。这才有可能建立俱时因果——作为果它接受了影响，作为因它发挥了功能。如根境识三和合生触，触俱起受想思。

② 如《入阿毘达磨论》卷下说：“法生因总有二种：一内，二外。内谓生相，外谓六因或四缘性。”(T28, p. 988a)

有为的梵文是 saṃskṛta，对这一梵文词汇作出最佳诠释的是《大乘义章》卷二的解释："有为是集起造作之义。法有为作，故名有为。"[①]其中"集起"是对投词 sam 的解释，"造作"是对动词词根 kṛ 的解释。对于这样的需要因缘聚合才被制造出来的法，佛陀在《起世因本经》卷第二中作了价值的判断："诸比丘！一切诸行，有为无常。如是迁变，无有常住。破坏离散，不得自在。是磨灭法，暂时须臾，非久停住。诸比丘，乃至应须，舍于诸行。应须远离，应须厌恶，应当速求，解脱之道。"[②]由此可见，有为法是缘聚缘散的，故是无常，刹那即灭的，不自在的，因此不可执著于有为法，而应该希求解脱之道，即趣向与有为法相反的无为法。

实际上，对于有为法的理解也是建立在与无为法的区别比较之中的。如说一切有部所传的《杂阿含经》卷第十二中云："如此二法，谓有为、无为。有为者若生，若住，若异，若灭。无为者不生，不住，不异，不灭。"[③]也就是说有生、住、异、灭变化或状态的是有为法，没有以上转变的是无为法。到了部派佛教时期，善于对诸法作区分、归类、定义的说一切有部在《阿毘昙毘婆沙论》中对有为法与无为法的区别作了更全面的总结，如卷第四十中说：

> 问曰：何故名有为？无为法耶？答曰：若法有生灭，有因，有有为相，是有为法。与此相违，是无为法。复次若法属因，属缘，属所作，属和合者，是有为法。与此相违，是无为法。复次若法为生所生，为住所住，为老所老，是有为法。与此相违，是无为法。复次若法行世，能聚果，能知缘，能所作，是有为法。与此相违，是无为法。复次若法堕世，在阴，是苦相续，有前后，有上中下，是有为法。与此相违，是无为法。[④]

① T44, p. 491b.

② T1, p. 320b.

③ T2, p. 83c.

④ T28, p. 293c.

不可否认，以上是有部对有为法的非常重要的总结，涉及有为法的方方面面，代表了这一时期的重要研究成果。但是全面的总结并不等于就是定义。如文中谈到“有生灭”的是有为法，可是对于主张“三世实有，法体恒有”的有部来说，处于未来世，还没有经历生灭的法难道就不是有为法了么？再如处于无“有前后”差别的未来世中的法难道就不是有为法了么？因此上面那段文字只能作为对有为法的描述的汇总，而且还是不全面的汇总。

应该说，最早对有为法有明确定义的，且是完善的定义的，是世亲及众贤的老师——塞建陀罗阿罗汉。塞建陀罗在《入阿毘达磨论》下卷对有为法作了非常精准的定义：

> 若有此四有为相者，便名有为。非虚空等。[1]

这即是说，有生、住、异、灭四有为相相伴的，便是有为法，无有为相相伴的便是虚空等无为法。这是因为塞建陀罗认为：“法生因总有二种：一内，二外。内谓生相，外谓六因或四缘性。若无生相，诸有为法应如虚空等，虽具外因缘亦无生义。或应虚空等亦有可生义成有为性。是大过失。”[2]

对于有为法与有为相的关系问题，《大毘婆沙论》卷第三十九中说：“复次，能相所相，从无始来，恒和合故，不相离故，常相随故，相杂住故，尊者世友，作如是说：相所相异，然诸能相，依所相起。如烟依火。是故不以，余相为相。”[3]由此我们明白，有为法并不是在现在那一刹那才与有为四相和合，而是所有的有为法天生就有有为四相分别与它相伴。即每一个有为法在未来世时就已经有有为四相，现在世时也有此有为四相相伴，当进入过去世时也永远与它的有为四相不分离。

对于为什么有为法与有为相先天性地同时同世的问题，《大毘婆沙论》卷第三十八中的解释是：“如得与法有同世者、有异世者，相

---

① T28, p. 987c.

② T28, p. 987b.

③ T27, p. 202a.

与所相亦应如是。为令彼疑得决定故，显相与法无异世者。所以者何？得与所得不同一果，不定俱行，非俱有因，故或异世。相与所相是同一果，决定俱行，为俱有因，故必同世。”[1]也就是说，有为相与作为所相的有为法是同一果的俱有因关系，所以必定同时同世。

因此根据塞建陀罗的定义，不仅因缘具足处在现在世的法是有为法，而且因缘不具足处在未来世将来可生起的法亦是有为法，处在过去世永不再生的法也是有为法。因为有为法无论处在何世都有有为相与它相伴。

另外，塞建陀罗之所以要强调“此四有为相”，是因为其他派别坚持传统的三有为相之说，而有部则认为有四有为相。如《增壹阿含经》卷第十二中云：“世尊告诸比丘：此三有为有为相。云何为三？知所从起，知当迁变，知当灭尽。”[2]对于佛陀只谈到有为三相的问题，《入阿毘达磨论》卷下的解释是：“世尊说，有为之起亦可了知。尽及住异亦可了知。为所化生厌有为故，如示黑耳与吉祥俱，住异二相合，说为一。是故定有四有为相。”[3]这就是说，佛陀为了让众生对有为法的无常特性产生厌离，故不单独谈住相，将住相与异相合并，统称为迁变相。因此有为法实际有四相。

跟随塞建陀罗学习过的世亲论师注意到了《入阿毘达磨论》中的有为法的定义，并在他的《俱舍论》中引用了该定义。我们将两论比较一下即可确知。《入阿毘达磨论》下卷的原文是：“此四，有为之有为相。若有此四有为相者，便名有为。非虚空等。”真谛译的《阿毘达磨俱舍释论》卷第四的原文是：“有为法唯此四相。若于法中有此四相，应知此法是有为。与前相翻，则是无为。”[4]玄奘译的《阿毘达磨俱舍论》卷五中的原文为：“由此四种，是有为相。法若有此，应是有为。与此相违，是无为法。”[5]而《俱舍论》中梵文原文是：

① T27, p. 198b.

② T2, p. 607a.

③ T28, p. 987c.

④ T29, p. 185b.

⑤ T29, p. 27a.

etāni hi saṃskṛtasya catvāri lakṣaṇāni / yatraitāni bhavanti sa dharmaḥ saṃskṛto lakṣyate / viparyayādasaṃskṛtaḥ /（2.45）。[①]其中与定义有关的关键一句是：yatraitāni bhavanti sa dharmaḥ saṃskṛto lakṣyate /。我们可以翻译为："哪儿有它们的存在，那法便被标定为有为法。"[②]虽然各种中文版本的翻译存在出入，但我们比较之后可以确信：它们的梵语原文是一样的，世亲直接引用了《入阿毘达磨论》的梵文定义。

上面谈到，有四有为相的就是有为法，没有四有为相的就是无为法。那么与有为法相伴的有为相到底是什么法呢？是有为法呢？还是无为法呢？抑或是非有为非无为的第三种法呢？显然不可能是第三种法，否则就违背了有部对一切法的分类，如《大毘婆沙论》卷第三十八中记载："如契经说：佛告苾刍，法有二种：一者有为，二者无为。"[③]那么是否是假法呢？如《俱舍论》就主张："诸行相续初起名生，终尽位中说名为灭，中间相续随转名住，此前后别名为住异。世尊依此说难陀言：是善男子善知受生，善知受住，及善知受衰异、坏灭。"[④] 实际上，对于有为相是何法问题，不同的部派有不同的见解。如《大毘婆沙论》同卷中记载了诸多见解：

---

① 所有《俱舍论》梵文参见 Swāmi Dwārikādās śāstrī：*Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphutārthā Commentary of Ācārya Yaśo-mittrā.* Varanasi: Bauddha Bharati. 1998。

② 《大毘婆沙论》卷第三十九也谈道："复有说者：此非自相亦非共相。诸有为法生住异灭名义同故，体各别故，然此生等是法标印。若有此者知是有为。如大士相于彼大士。不名自相亦非共相，但是标印。若有此者知是大士。生等亦然。"（T27, p. 200c. ）该观点把四相作为有为法的标印，而不是有为法的自相或共相，故意味着四相与所相法的关系不是固定的，而是随机的。正如有些人有大士相，有些人则没有大士相。因此这种说法不可作为对有为法的正确定义，虽然出现得比《入阿毘达磨论》早。

③ T27, p. 198a.

④ T29, p. 27c.

> 诸师于此契经义趣，不如实知，起种种执。谓或有执，诸有为相非实有体，如譬喻者。彼作是说：诸有为相是不相应行蕴所摄，不相应行蕴无有实体，故诸有为相非实有体。为遮彼执，显有为相实有自体。或复有执，诸有为相皆是无为，如分别论者。彼作是说：若有为相体是有为，性羸劣故，则应不能生法、住法、异法、灭法。以有为相体是无为，性强盛故，便能生法乃至灭法。或复有执，三相是有为，灭相是无为，如法密部。彼作是说：若无常相体是有为，性羸劣故，不能灭法。以是无为性强盛故，便能灭法。为遮彼执，显有为相皆是有为。或复有执，相与所相一切相似，如相似相续沙门。彼作是说：色法生、住、老、无常体还是色，乃至识法生、老、住、无常体还是识。为遮彼执，显有为相唯不相应行蕴所摄。或复有执，色等五蕴，出胎时名生，相续时名住，衰变时名异，命终时名灭，如经部师。为遮彼执，显彼唯是众同分相，非有为相。

总的来说有部认为，有为相是实有自体的法，而不是施设的假法。而且有为相是不与作为所相的色法、心法混同的不相应行法。另外有为相虽然不是强盛的无为法，而是羸劣的有为法，但是它能生、能住、能异、能灭所相法。

既然有部对有为法的定义是：有四有为相的是有为法。那么属于有为法的有为相本身也应该有有为相。如此这样，便会造成无限后退的错误，定义便不能成立。如中观派的创始人龙树菩萨就在《大智度初序品中缘起义释论》卷第一中驳斥道："若诸法生、住、灭是有为相者，今生中亦应有三相。生是有为相故。如是一一处，亦应有三相。是则无穷。住灭亦如是。"[1]

对此有部认为，也作为有为法的有为四相本身也有有为相，但并没有无穷的过失，因为有为四相的有为相很特别。如众贤论师总结了他的老师塞建陀罗的思想，在《顺正理论》卷第十三中进一步解释道：

---

① T25, p. 60b.

> 此生等相，既是有为，应更别有生等四相。若更有相，便致无穷，彼更有余生等相故。实许更有，然非无穷……相复有相。若尔本相，如所相法，一一应有，四种随相。此复各四，展转无穷！无斯过失。四本四随，于八于一，功能别故。为亲缘用，名曰功能。谓四本相，一一皆于，八法有用。四种随相，一一皆于，一法有用。其义云何？谓法生时，并其自体，九法俱起。自体为一，相、随相八。本相中生，除其自性，能为亲缘，生余八法。诸法于自体，无生等用故。随相生生，为亲缘用，于九法内，唯生本生。[①]

也就是说，生住异灭四相称为本相，而伴随本相的有为相称为随相。本相中生的随相是生生，本相中住的随相是住住，本相中异的随相是异异，本相中灭的随相是灭灭。即一个普通的有为法作为所相法有四本相伴随，而这四本相分别各有一随相伴随。所以一法生时，实际是九法俱起：自体为一，本相有四，随相有四。需要注意的是：本相中的生，能够生余八法，而随相生生只能生本相中生。即本相中生不仅能生同聚的其他法，还能生自己的随相生生。而随相生生势力羸弱，只能生本相的生。由于本相生的生起靠随相生生，但随相的生起不是靠它的往后递推的随随相“生生生”，（实际上并没有随随相）随相生生的生起靠的是之前的本相生。因此没有无相后退的过失。

虽然没有无限后退的错误，但以上的格局似乎有内部循环的错误。龙树菩萨在《中论颂》中批评道：“若生生生时，能生于本生，生生尚未有，何能生本生？若本生生时，能生于生生，本生尚未有，何能生生生？”[②]也就说，如果认为本相生与随相生生可以彼此互生的话，此未生时，如何生彼？或彼未生时，如何可生此？对于这一问题，有部认为此处所说的生，不是从无到有的生，因为本生与生生本来就先天性地存在且相互伴随，生指的是：因缘具足时各自发挥功用。另外也不是母亲生孩子这样的有前后差别的生，而是支

---

① T29, pp. 405c–406a.

② T30, p. 9c.

持他者的意思。即相与随相不是异时的因果关系，而是同时的俱有因关系。《阿毘昙心论经》卷第一中说："无一能生以离伴侣故者，有为诸行自性羸劣，是故无法自力能生。问曰：云何得生？答曰：一切彼此力，诸法乃得生。有为诸法彼此力生。如二羸人，彼此力起。"[①]因此我们可以把所相法比作包袱，本相生比作背着包袱的瘸子，而随相生生比作另一个身体更弱的瘸子。包袱必须靠背它的瘸子才能升起来，而此瘸子必须靠另一瘸子帮忙才能一起站起来。身体更弱的瘸子只能辅助另一瘸子起来，但再没有余力帮忙分担包袱的重量。因此包袱的升起根本上来说是靠背它的瘸子，但此瘸子也离不开另一瘸子的帮忙。因此有部所说的生不是产生的意思，而是"力起"的意思，所以不一定要有先后的分别。这种如二瘸子彼此力起背包袱的格局，被之后的瑜伽行派所吸收，从而创立了非常重要的见分、自证分、证自证分的识分理论。因此有部所相、本相、随相彼此力起的思维模式是行得通的。

根据以上"有四有为相的是有为法"的定义，那么所相法有有为四相，故是有为法；本相生有一有为随相生生，另外本相住、异、灭也对此本相生有作用，所以本相生也共有四个有为相，故也是有为法；其他本相住、异、灭也类似是有为法；生生等四随相各自都有四本相对它们起作用，所以都有四有为相，故亦是有为法。

总的来说，有为法与无为法的区分及存在是先天性的、永恒性的，不是因缘聚合时才有有为法，不是因缘还没聚合时就不能称为有为法，不是因缘离散时有为法就消失了。即使是无为法也不能使有为法消灭。正因为有为法是永恒存在着的，是不会消失的，故针对有为法，说一切有部立宗曰："三世实有，法体恒有。"所谓的有为法是指：有四有为相的法。故所相法、本相法、随相法都因有四有为相而都称为有为法。此三种法永恒相伴，展转起力，故《大毘婆沙论》卷第十六总结道："云何俱有因？谓一切有为法。"[②]总的来说，众贤的老师塞建陀罗关于有为法的定义是非常精简而严密的，体现了他对诸法分类的全面而深入的理解。这一定义在佛教哲学的

---

① T28, p. 836c.

② T27, p. 80a.

发展史上应该是具有里程碑性的意义的。而世亲在《俱舍论》中由于主张有为相不是实有的，故对有为法的定义只能停留在“剎那无常”的描述水平上。[①]

① 原载于曹彦：《说一切有部对有为法的定义》，《理论界》，2012 年第 10 期，第 90-92 页。有修改。

第四章

极 微 实 有

第一节　极　微

极微的梵文是“paramāṇu”，是由“parama”与“aṇu”这两个词组成的复合词。“parama”表示最、极限的意思，“aṇu”是微粒的意思。所以“paramāṇu”便是最微细的微粒的意思，简称极微。极微是有对色法中最小的基本单位。

一、极微的基本含义

关于色法中最小的单元，《顺正理论》卷第三十二中说：

> 以何为证知有极微？以阿笈摩及理为证。阿笈摩者谓契经。说：诸所有色或细或粗。细者谓极微，更不可析故。余有对色说名为粗。[1]

① T29, p. 522a.

也就是说，极微这个词在阿含经中并不存在，佛陀只是说了色法有粗的，有细的。对于细的色法，有部认为这指的是最微小的色法——极微。极微是不能再继续分析的最小单元的色法。而除此之外的其他色法都是由这种最小单元的极微聚合而成，所以皆属于另一类色法——粗色。

最早记载“极微”这个词是在律本之中。如《顺正理论》卷第三十二中说：

> 一极微量亦可喻显，唯佛乃知，故亦不说。然为安立阿练若处，故毘奈耶但作是说：七极微集名一微等。极微为初，指节为后。应知后后皆七倍增，谓七极微为一微量，积微至七为一金尘，积七金尘为水尘量，水尘积至七为一兔毛尘，积七兔毛尘为羊毛尘量……七虱为穬麦，七麦为指节，三节为一指……二十四指横布为肘，竖积四肘为弓，谓寻竖积五百弓为一俱卢舍。毘奈耶说，此是从村至阿练若。中间道量说八俱卢舍，为一踰缮那。已说极微渐次积集成微乃至一踰缮那。[①]

也就是说五百弓为一俱卢舍，而一俱卢舍则是佛陀规定的阿练若必须离开村子的距离。其对应的文字出现在《根本说一切有部毘奈耶》卷第二十一、第二十四中，以及《根本萨婆多部律摄》卷第六中。由此可见，极微这个词最早出现在说一切有部的律本中，属于有部的思想。而且极微这个词一方面是作为实在的事物来说的，另一方面又是作为长度的最小的基本单位而被说的。

至于为什么极微这个术语最早出现在佛教中的说一切有部之中，这也许是受古希腊文明的影响。因为有部活动的地域在古印度西北部克什米尔（Kaśmīra，古书中称为迦湿弥罗、罽宾）和犍陀罗（Gandhāra）地区。古印度西北部即现在巴基斯坦地区是亚历山大东征印度占领的地域，长期受希腊的统治。我们可以从犍陀罗出土的金币上的佛像及希腊文字，以及该地区佛陀造像的古希腊美男子风格看出希腊化的影响。由此西方学者麦克斯·缪勒认为，有部的

① T29, pp. 521c-522a.

极微观也许是受该地区希腊文明中原子论的影响而发展起来的。古希腊原子论者认为,世界最基本的成分，是物质的最小碎片，这种碎片希腊文称为 atomos,即不可再分割的意思。原子的英文写法 atom,即来源于此。

作为最小的基本单位，有部认为有三种:“以胜觉慧分析诸色至一极微，故一极微为色极少，不可析故。如是分析诸名及时，至一字、刹那为名、时极少。”①极微、刹那、字这三种法都是构成色、时、名的最小的单位或单元，不能再将它们分解为半极微、半刹那或半个字。因此要么就没有色法、时间、名，要有的话，就必须从这些最小的基本单元开始建立。

二、极微无分

有论师问道：毗奈耶中所说的“七极微集名一微等”教导说明了什么道理呢？《顺正理论》的回答是：

> 谓如积聚有情身色，至色究竟有量最粗。准此亦应分析诸色有究竟处名一极微。云何知尔？以可析法，分析至穷，犹有余故。谓世现见，以余聚色，析余聚色，有细聚生。析析至穷，犹有余分。可为眼见，更不可析。如是聚色，不能析处，亦如粗聚，有可析理。谓彼可以，觉慧分析。如以聚色，析聚至穷，慧析至穷，应有余在。可为慧见，更不可析。此余在者，即是极微。是故极微，其体定有。此若无者，聚色应无，聚色必由，此所成故。②

也就是说，我们现见用某一物质去分解别的物质，会得到细的小块物质。如此分解下去，到达极限，仍然有剩下的不能再分解的小的部分。此最小块的物质可以用眼睛看到。但是这被另一物质作为工具分解而来的最小块的物质实际上还可以以觉慧——思想的

① 参见《顺正理论》卷第三十二。(T29, p. 521b)

② 参见《顺正理论》卷第三十二。(T29, p. 522b)

方式，进一步被分析下去。正如以物质分解物质最终会有极限小的物质小块，以觉慧分析下去也会有其极限，而那个不可再分析的最后的最小的单元，便是极微了。所以说必定有极微。如果没有极微的话，就不能组成我们所见的聚色。

众贤的解释毕竟是用因明中的打比喻方式来论证最终的极微不可用觉慧再被分析。现在的问题是，色法为什么不能无限地分析下去呢？乃至分析到空无的状态呢？[①]对于这个问题，佛教内外许多派别都作了研究，观点上存在着差异。最早在数学上作了有力解释的，反而是被称为外道的印度六派哲学之一的胜论派。

胜论派也持极微说。该派认为：事物必须要有一个分析的最后极限或终点，否则分析就永无止境，这种无止境将会导致事物具有相同的大小，一粒米如同一座大山。[②]比如大山是 A，一粒米是 B。如果事物可以无限可分，那么一方面对 A、B 的分解的次数 TA、TB 趋向无限，而非定值，故不可言 TA、TB 谁大谁小；另一方面，无限细分的 A、B 的最小微粒 dA、dB 亦是不可确定的无限小值，趋于 0 又非 0，故 dA、dB 谁大谁小亦不可确定。因此，当我们将无限细分的微粒，反过来累加，欲得回 A、B 时，由于 dA、dB 大小不确定，谁大谁小亦无法判断；又因为往回累加的次数 TA、TB 无法确定，谁多谁少又无法判断。那么，最后累加的结果 A′、B′ 便是无法预定与确定的了。也许 A′ > B′，也许 A′ < B′，也许 A′ =B′。所以胜论派认为，事物若能无限可分，便会有米粒和大山同样的大小的谬论。但现实生活中的事物并非如此。

实际上，胜论派的这种讨论涉及的是西方数学界的微积分悖论的问题。贝克莱于 1743 年在《分析学家》中尖锐地指出：牛顿微积分理论中的无穷小量一会儿说是零，一会儿说不是零，简直是“睁着眼睛说瞎话”。这就是所谓的贝克莱悖论。由于这一悖论有效地揭示了微积分基础——无穷小量的不确定性问题，以及进一步引发的

---

① 《大乘广百论释论》卷第七中说：“一切所闻音声言说渐次分析至一字名，此亦如前犹有细分。复渐分析乃至极微，此非所闻，犹有细分。复渐分析乃至都无。析未尽来是有碍故。常有细分是假非实。”(T30, p. 223b)

② 姚卫群：《印度哲学》，北京大学出版社，1996 年，第 61 页。

逻辑矛盾，从而导致了“第二次数学危机”。

在19世纪20年代，许多数学家开始关注微积分基础——无穷小概念的严格化问题，并提出了许多解决方案。其中法国数学家柯西，建立了以极限理论为基础的微积分体系，从而解决了这场数学危机。柯西在《分析学教程》中给出了极限定义：“如果一个变量逐次所取得的值无限趋向一个定值，最终使这个变量的值与该定值之差要多小就多小，那么该定值就称为其他所有值的极限。”[①]由此可知，“变量”可以指把物体不断分割的所得的体积。但分割下去，会有个“极限”（限度）。这个极限是个“定值”。这个“定值”就是极微的体积所接近的数值，也是微粒无法超越的（更小的）值。相比较而言，牛顿的无穷小量指的是无穷分割下去，臆测的接近于零的值。而柯西的无穷小量指的是变量的值与极限值的差值无穷小，甚至差值可以为零，即极微的体积就是“极限”本身。前者会导致最终的值无法确定，后者则避免了这种不确定性。由此可知，现实中的具体事物，都是由有具体体积的微粒单元构成的，并不存在可以无限分割的物体。

通过以上的分析，回过头看佛陀对色法的解释，便会觉得我们过去的理解也许肤浅了一些。佛陀通常会将色法比喻为聚沫或是芭蕉。我们一般会由此认为色法不实在，是无常法，因为聚沫很快会消失，芭蕉只有一年生。但是我想佛陀也许还想表达的是：色法就像聚沫一样是由一个一个的泡沫集聚而成的。这些泡沫是聚沫的基本单元。对于聚沫我们可以分割成两份、三份、四份，甚至更多份。但对于这些作为基本单元的小泡沫则不可再分，不能说有半个泡沫的存在。如果去切割这些小泡沫，它们便破裂而消失不见了。所以我们对聚沫不可无限分割下去，最小的泡沫单元便是某一聚沫的分割的极限。芭蕉也是这样。芭蕉的树干不是如树木那样是实在的。芭蕉的树干是由一个一个空心的长方体构成的，就像聚沫一样，只不过不是球形的。对于空心的长方体，我们去分割它，我们不能说我们能得到半个空心的长方体。众贤也有类似的看法。认为极微、刹那、字母都是有定量的基本单元，不存在半个极微，半个刹那，

---

① 张素亮：《试论柯西的微积分思想》，《曲阜师范大学学报》，1990年第1期，第65页。

半个字母。如《顺正理论》卷第十中说：

> 有对色中最后细分，更不可析名曰极微。谓此极微更不可以余色、觉慧分析为多。此即说为色之边际，更无分故立边际名，如一刹那名时边际，更不可析为半刹那。此亦如是。[①]

而且众贤在《顺正理论》卷第三十二中还说道："谓如积集有情身色，至色究竟有量最粗。准此亦应分析诸有究竟处名一极微。"[②]由此看来众贤意识到：色法聚并不是可以无限大的。正因为最大的色法聚是有一定的量的，所以构成色法聚的极微也是有究竟的量的。反过来说，色法聚如果可以是无穷大的话，那么对此色法聚就可以无穷分割下去了，那么就不存在最小边际的色法了。由此看来，胜论派的论述是反着说，众贤则是正着说同样的问题。

三、极微不相触

前面谈到的是以觉慧分析所得的单个极微的情况。实际上众贤并不认为现在世存在独处的极微。如《顺正理论》卷第二中说：

> 有说变碍故名为色，若尔极微云何变碍？无一极微现在独住，积集住故，变碍义成。[③]

但这并不意味着极微是相互接触在一起的，如《顺正理论》卷第八中说：

> ……以诸极微不相触故。何不相触？若诸极微遍体相触，即有实物体相杂过。若触一分，成有分失。[④]

---

① T29, p. 383c.

② T29, p. 522b.

③ T29, p. 337c.

④ T29, p. 371c.

也就是说，极微的接触无外乎两种形式：一者遍体触，二者一分触。所谓的遍体触是指两个极微互相融合在一起。这样的话，两个极微便成为一体，有相杂的过失。[①]但是众所周知极微是单一的实体，那么就应该不舍自性，不会因为为了相触而改变自己的自性。而一分触指的是：两个极微间有重叠的共有的一部分，通过这共有的一部分而相互结合在一起。但是这样的话，就意味着极微是可分的。对于任何其中一个而言，如果极微是单一的实体，每一部分都是同一的话，为何另一部分就不能如已结合的那一部分那样与另一极微结合呢？或者，为什么重叠的那一部分不能扩展到整个极微呢？既然极微内部性质一致，那么就应该没有理由阻止重叠部分的扩展。这样的话，就又变成遍体触了。如果只有一部分能与另一极微结合，而剩余的部分不能与另一极微结合，那么就意味极微中的这两部分的性质是不同的。这样便有了进一步分割的理由，一极微内便包含两个实体了。但这违背了极微是不可再分的说法。

而且尊者世友作如是说："若诸极微互相触者，彼应得住至后刹那。"[②]也就是说，无论是遍体触还是一分触，由于极微间有融合的部分，不易再分开，那么它们的联结会持续到下一刹那。这就意味着因缘的和合关系没有解散，极微聚在下一刹那还会发挥作用。

---

① 印度六派哲学中的胜论派也有相关的讨论。遍体触好比一个小棉球和一颗小水珠相触时，水完全渗透到棉球那儿，两者合二为一。胜论派认为如果极微是这样联结的话，不会增加体积，那就形成不了粗大的现实的物体。《顺正理论》卷第八也有类似的说法："又言极少许五极微同在一处，不相妨碍。此皆非理。若容五微同一处者，何物为障百千俱胝不许同处？如是便应一极微处包容一切所有极微，是则世间总一微量。"(T29, p. 372b)

② T27, p. 684a。《俱舍论记》卷第二解释说："尊者世友至住至后念者，此第三师解。此师意说：过去、未来极微散住。若从未来流至现在，微不相触。散入过去此即易成。若现相触，欲入过去离散即难。要经少时方得相离，如胶粘物。急遣相离犹经少时。若现经停应至后念，若至后念其性应常。又解，未来极微散住，若言相触，如二极微初念至现，中有空隙，才欲相触便谢过去。若度此空应至后念，以度一微名一刹那。虽有空隙不容一微，欲相触时还至后念。若至后念还应是常。"(T41, p. 52b)

这就违背了有为法的作用只能存在（现在）一刹那的说法。如果极微以结合的方式进入过去世的话，便违背了有部所认为的：无一极微现在独住，但于未来、过去世皆散住。

第二节　与《大毘婆沙论》相关思想的比较

一、极微与风界关系的异同

《大毘婆沙论》卷第一百三十二中谈到极微互不相触而不散时，解释道：

> 问：聚色相击，宁不散耶？答：风界摄持，故令不散。问：岂不风界，能飘散耶？答：有能飘散，如坏劫时。有能摄持，如成劫时。①

也就是说，极微的聚集是靠风界来摄持，从而不散的。而且风界根据是坏劫时或成劫时，分别有飘散或摄持的功能。对此，经部以为风界对极微聚的摄持就好比手捧谷物一样。如《顺正理论》卷第八记载到：

> 又上座言……极微展转无相摄持，应不和合。若谓摄持是风界力，风界岂似手所捧持，摄持诸微，令不散坠？此难非理。且如水轮，风轮摄持，令不散坠。②

由上可知，经部认为风界是在极微聚的外围，且在下方，从而摄持极微聚，令不散不坠。在众贤看来，经部之所以会有这种认识，缘于该派认为成劫时，风轮对于水轮的摄持就好比以手捧持一样。如《大毘婆沙论》第一百二十一记载道：

---

① T27, p. 684a.

② T29, pp. 372c-373a.

> 西方诸师说，果有九种，谓于前五更加四种：一安立果，二加行果，三和合果，四修习果。安立果者，谓依风轮，安立水轮。复依水轮，安立金轮。复依金轮，安立大地。复依大地，安立一切情非情数，此中后后是前前果。[1]

由此可见，经部认为风轮对于水轮来说是依托的作用，所以风轮在水轮的下部。整个世界是上下重累的结构。但是《顺正理论》卷第三十一认为，其中的风轮与水轮的关系是比较特别的，并不是上下重累的关系，而是互相旁布的关系：

> 由诸有情业增上力，有微风起，后后转增，蟠结成轮。其体坚密，假设有一，大诺健那，以金刚轮，奋威悬击，金刚有碎，风轮无损。如是风轮广无数、厚十六亿踰缮那。又诸有情，业增上力，起大云雨，澍风轮上，滴如车轴，积水成轮，如是水轮，于未凝结位，深十一亿二万踰缮那，广称风轮。[2]

由“广称风轮”可知，风轮与水轮是混为一体的。在风轮中弥漫着无数的车轮大的水滴。单单就这些水滴来说，组成了水轮。但从更广泛意义上说，整体还是风轮。如果我们把水滴比喻成极微的话，那么风界就存在于极微的周围。实际上《顺正理论》也是这样理解的。如卷第八中说：

> 风轮岂似手所捧持？如彼摄持，此亦应尔。若言我许，极微相触，由相触故，相摄持者，似手捧难，则为唐捐。如汝所言：极微相触，次第安布，能相摄持。我亦说言：由风界力，邻近安布，能相摄持。[3]

① T27, p. 630b.

② T29, p. 515c.

③ T29, p. 373a.

虽然，经部与《顺正理论》关于风界与极微聚安布情况的差别源于他们对风轮与水轮关系的理解。但实际上，在《大毘婆沙论》中就记载了有部内部关于大种与造色安布情况的种种理解。如卷第一百二十七中说：

> 问：种、造色云何而住？为大种在下造色在上？为大种在上造色在下？为大种造色相杂而住？大种在外造色处中耶？设尔何失？一切有过。若大种在下造色在上，则诸造色近大种者，可以大种为能造因。所造色中有隔远者，如何可以大种为因？若大种在上造色在下，则应造色为大种因，不应大种为造色因。若大种造色相杂而住，大种在外造色处中者，应断截时见诸孔隙犹如断藕。有说在下为因所依法应尔故。问：若尔于逼近色可说能造，于隔远者云何造耶？答：不说一树所有大种都在其下造诸造色，但说一树分分皆有大种在下，造色在上。有作是说：相杂而住，大种在外，造色处中。问：若尔，应断截时，见诸孔隙，犹如断藕？答：虽有孔隙，而不可见，以诸大种，非有见故，所见孔隙，是造色故。[①]

由上可知，经部认为风界摄持极微聚如同手的捧持，这就意味着经部认为大种在所造色的下方及外围。这样的话，就会出现《大毘婆沙论》所说的“所造色中有隔远者，如何可以大种为因”这样的过失。所以风界与极微聚的关系应该是相杂而住的关系：从上下的关系来说，是极微聚分分（每一极微）皆有风界在下的关系。从内外的关系来说，是极微聚分分皆有风界在外的关系。也就是说，《顺正理论》关于极微与风界安布情况的说法，实际是综合了《大毘婆沙论》的两种观点，而避免了经部的过失。

总的来说，《顺正理论》认为极微聚的摄持是靠聚中一一极微邻近安布的风界力的摄持。这种观点，实际上一方面吸收了《大毘婆沙论》的成劫时风界的理解。另一方面，是吸收了《大毘婆沙论》关于大种与造色安布情况的分析。

---

① T27, pp. 663c-664a.

二、极微有对无对思想的异同

极微是四大和合而成的所造色法。色法分为两种：有对碍及无对碍。那么对碍是什么意思呢？《大毘婆沙论》卷第七十六对此作了分析：

问：有对无对是何义耶？答：诸极微积聚是有对义，非极微积聚是无对义。复次诸可分析是有对义，不可分析是无对义。复次诸可积集是有对义，不可积集是无对义。复次诸有障碍是有对义，若无障碍是无对义。复次诸有形质是有对义，若无形质是无对义。复次若能容受及能障碍是有对义，若不能容受及不能障碍是无对义。胁尊者言：若可分析则可积集，若可积集则有障碍，若有障碍则有形质，若有形质则能容受及能障碍，若能容受及能障碍是有对义。与上相违是无对义。[1]

由此可见，极微集聚是有对碍的。因为极微集聚可以被分析，而且极微积集在一起就会形成障碍或形体和质感。但是单个极微是否有对碍？对此《大毘婆沙论》同卷解释道：

问：若法是色性，彼法是方处性耶？答：若法是方处性，彼定是色性。有法是色性非方处性，谓过去未来色及现在极微、无表色性。问：若法是受性，彼法非方处性耶？答：若法是受性彼定非方处性。有法非方处性而非是受性，谓：想行识蕴及极微无表色无为性。如受蕴想乃至识蕴应知亦尔。问若法是色，彼法有变碍耶？答：若法有变碍彼定是色。有法是色而无变碍，谓过去未来色及现在极微无表色。[2]

---

① T27, p. 391a–b.

② T27, p. 395a.

也就是说，单个极微或积集的极微聚在未来世和过去世时是不占空间的，也没有对碍的。而在现在世中，单个极微也是不占空间且没有对碍的。总的来说，《大毘婆沙论》是承认极微可以单独地存在的，而且单个的极微是没有对碍的。

但是，《顺正理论》不认同现在世有单个极微的存在，如卷第三十二中说："以胜觉慧分析诸色，至一极微，故一极微为色极少。不可析故。"[①]即是说，单个的极微实际上是思想分析的结果。现实中不存在单独的极微。另外《顺正理论》卷第二也指出：

> 有说：变碍故名为色，若尔极微云何变碍？无一极微现在独住。积集住故变碍义成。有说：亦有独住极微。然有变碍而不发识。五识依缘要积集故。如立极微，虽无方分亦无触对，而许极微有碍有对，有障用故。应知变碍义亦如是。[②]

由上可知，众贤认为没有极微是现在独立存在的。极微都是以积集的形式出现在现在世的。与《大毘婆沙论》不同的是，《顺正理论》记载了单个极微有变碍的说法。实际上，假使现在世真有单个极微存在的话，众贤还是认为该极微是有对碍的。

由上我们可以猜测：《大毘婆沙论》认为单个极微可以在现在世中存在，而且此时的极微是没有对碍的。因此《大毘婆沙论》所理解的极微是没有体积的点。由两点连成线，三点组成面，四点形成体积。有体积故有对碍。因此对碍是积集而成的，与极微本身无关。而《顺正理论》则一方面认为现在世中没有极微能单独存在，极微必须是以积集的方式起用的。另一方面，《顺正理论》认为现在世中的每个极微本身是有对碍的，其原因来自于极微本身"有障用"。如卷第八中解释道："一切极微实不相触，但由无间，假立触名，深有义趣。即由障碍有对势力，能相障行。许为有对，非许住处展转相容而可说为障碍有对。"[③]

---

① T29, p. 521b.

② T29, p. 337c.

③ T29, p. 373b.

第三节　与《俱舍论》相关思想的比较

一、极微可分不可分思想的异同

虽然《顺正理论》认为极微定不可分，但是《俱舍论》还是会从“方分”（digbhāgabheda）的角度认为极微是可分的。如《俱舍论》卷第二中说：“又许极微若有方分，触与不触皆应有分。若无方分，设许相触亦无斯过。”[1]对于方分的含义，《成唯识论》卷第一说得更清楚：

> 又诸极微随所住处必有上下四方差别。不尔便无共和集义，或相涉入，应不成粗。由此极微定有方分。[2]

也就是说，极微可以分出上下东南西北六个方向，因此极微有六分。而且极微若无六分的话，如何与六方的别的极微和合成极微聚呢？对于这个问题，《顺正理论》卷第八的回答是：

> 有分、方分，名异义同。立无分言，已遮方分。如何于此，复更生疑？谓许极微，若有方分？既无方分，如何可触？又遍体触，或触一分，二皆有过，前已具论，如何复言？若无方分，设许相触，亦无斯过。是故所言，无极微量，触色所间，故名无间。如是无间大种极微邻近生时，假说为触。其义成就。非住处同，或无间住，可许有对。无分义成。[3]

由上可知，众贤认为，方分属于有分的范畴，极微既然无分，便谈不上方分。但是，也有派别会主张，即使内部是单纯统一的无分的实物，也会被（外在的）上下东南西北这样的方向所区分。如

---

① T29, p. 11c.

② T31, p. 4a.

③ T29, p. 373c.

上座部认为："诸极微体，即是方分。如何有体，言无方分？"[1]也许大家会认为这种划分是十分可笑，非常蛮横的。但是作为对实物划分的极致，这又是不可绕开的严肃的哲学问题。要想彻底推翻"方分"的纠缠，必须结合极微旋转的学说。《顺正理论》卷第三十四中说：

> 欲等缘力，能使身形无间异方展转生起。不审察者起增上慢，谓有实行，现前可取，现见不取。月轮驶行有时由云余方疾起，便起增上慢，谓见月驶行。如是世间身急回转，谓诸住物皆急返旋，是故有为皆无行动……诸别计有加行心生于身聚中，势力差别为身无间异方生因。即此生因名为身表。若尔身表应非眼见，势力差别即是风故。[2]

由此看来，色法在其所住的现在那一刹那，虽然不会行动或移动到别处，但并不是不动，而是皆急返旋，即在原地如球一样作旋转。因此，上座部、瑜伽行派所说的极微的方分实际是人为的施设。如果你认为极微的这一边是东方，那么极微旋转一下的话，这一边即成了南方。因此对于一个急速旋转的极微自身来说，无所谓东南西北。东南西北只是外在的设定。也许你会认为平面旋转的极微会有上下的差别吧？可是极微旋转的轴线也会有周期性的转动的，因此上下的区分也是外在设定的，与极微无关。因此我们认为极微自身是没有"方分"的。极微虽然没有方分，并不会妨碍旋转的极微与周围六方也自旋的极微积集成有联系的极微聚。就像太阳系的星体都是旋转的，但相互吸引而形成有联系的星系。

二、极微相触不相触思想的异同

前面讲到极微之间既不可遍体触，又不可一分触，经过这番的排除，有大德说："一切极微实不相触，但由无间假立触名。"又

① T29, p. 372b.

② T29, p. 535c.

有大德作如是说："极微展转实不相触，亦非无间，但和合住，彼此相近，假立触名。"[①]《顺正理论》卷第八记载了世亲赞同第一种说法：

> 然大德说，一切极微实不相触。但(tu)由无间(nirantare)假立触名。经主此中显彼胜德。作如是言：此大德意应可爱乐。若异此者，是诸极微应有间隙(sa-antarāṇāṃ)。中间(antareṣu)既空(śūnyeṣv)，谁障其行？[②]

由此看来，世亲同意第一种说法，认为极微相互紧紧地挨在一起，而反对"但和合住，彼此相近，假立触名"的第二种说法。因为极微之间的间隙既然空无所有，那么又会有什么事物或什么力量障碍它们进一步接近而紧挨在一起呢？对此，众贤在《顺正理论》卷第八中进行了反驳：

> 今说大德如是意趣，非即可乐亦非可恶。但应寻究：如何无间，仍不相触？理未显故，意趣难知。若说诸微全无间隙，然不相杂，应成有分。不许处同，复无间隙。既许无间，何不相触？故彼"但"间言定显邻近义。此中"但"言，或显定义。定有间隙，故名定间。如定有热，故名定热。是定有隙，理得成义。或显无义，谓此中无如极微量触色所间，故名无间。如是无间大种极微邻近生时，假说为触。[③]

---

① 参见《大毘婆沙论》卷第七十三。(T27, p. 380a)

② T29, p. 373b。相关文字参见《俱舍论》卷第二。(T29, p. 11c)其梵文是：na spṛśanti nirantare tu spṛṣṭa-saṃjñā / iti **bhadantaḥ / bhadantamatam** caiṣṭavyam / anyathā hi sa-antarāṇāṃ paramāṇūnāṃ śūnyeṣv antareṣu gatiḥ kena pratibādhyeta yataḥ sa-pratighā iṣyante / na ca paramāṇubhyo 'yne saṃghātā iti / ta eva te saṃghātāḥ spṛśyante yathā rupyante /(1-43)。

③ T29, p. 373b.

也就是说，第二位大德的说法是对第一位大德的解释，两者的说法意思是相同的。既然第一位说极微实不相触，那么他所说的“无间”又怎能像世亲那样理解为无有间隙地紧紧挨在一起呢？挨在一起不就是相触了么？问题的核心是在对梵文“无间”（nirantara）的理解上。nirantara 是由 antara 加否定的前缀 nir 构成的。antara 除了有 distance（距离）、absence（空缺）的意思外，还有 interval（间隔）、difference（不同）、other（别的）的意思。加上否定前缀 nir 后，nirantara 便会形成两种意思：一种是 close（紧靠的）、compact（紧密的）的意思，另一种是 not other or different（无别的）、uninterrupted（不打断的）。由此看来，世亲采用了第一种无间的理解，认为无间的意思是两者间没有间隙、间距，紧密地挨在一起。而众贤对无间的理解是：只要没有被别的东西间隔，之间有一定的空隙也叫无间。所以说，“无如极微量触色所间，故名无间。如是无间大种极微邻近生时，假说为触”。而且原文中有“但”（tu）这个表转折的字，那么“无间”就应该与我们平时所认为的“触”相反，应该表示“有间隙”的意思。按照世亲说理解的没有间隙的“无间”，那就应该用“即”（eva）这个副词，表示与“触”同义。

也就是说，两极微间的间距没有大于一个极微的量，那么它们就是无间了。《俱舍论记》卷第二还给出了极微间的间距的具体情况：“假说一微分为四分。鼻取香中间相去有三分空处；舌取味有二分空处；身取触有一分空处。所以然者，香体微妙势力复强，所以稍远；味体次粗力势次劣；触体最粗，其力最弱。故最近者名为所触，身名能触。”[1]

上面所说的微妙势力指的是极微间排斥的力量。这就回答了世亲所问的问题——“若异此者，是诸极微应有间隙。中间既空，谁障其行？”对于这种排斥力，众贤在《顺正理论》卷第八中详细解释道：

① T41, p. 52a.

> 大德所言一切极微实不相触，但由无间，假立触名，深有义趣。即由障碍有对势力，能相障行。许为有对，非许住处展转相容而可说为障碍有对。岂怖处同，遮无间住。许有间隙而无趣行，非有所怖，法性应尔。诸有对者处必不同。勿彼处同，或成有分，故无间住。理必不然。虽于中间少有空隙，而有对力，拒遏其行。[1]

由此看来，极微无间而不相触，并不是由于排除了遍体触、一分触之后的逻辑结果。而是由于从法性上说，极微由障碍有对势力，拒遏相互靠得太近。若从根本上说，那是因为法的本性就是“任持自性”，拒绝它法对己的过度影响。《俱舍论记》卷第二还对这种有对势力进行了形象的比喻：

> 诸法四边各有势用，如人四边皆有势运。若遇水、镜等缘其像即现。极微亦尔，各有势力。相逼之时，互相拒遏，不得触著，故不相触。故正理云，虽于中间有少空隙，而有势力拒遏其行。[2]

这样的话，就存在一个问题了：极微的障碍有对势力的范围为什么能大于极微本身呢？如《俱舍论记》卷第二中的质问：

> 若言极微各有势用，更相拒遏不相触者。此之势用为离体不？若离体者，同胜论业句义[3]也。若不离体，体外无用。何

---

① T29, p. 373b-c.

② T41, p. 52a.

③ 《胜宗十句义论》中说：“业句义云何？谓五种业名业句义。何者为五？一取业，二舍业，三屈业，四申业，五行业。取业云何？谓上下方分虚空等处极微等合离，因依一实名取业；舍业云何？谓上下方分虚空等处极微等离合，因依一实名舍业；屈业云何？谓于大长实依附一实，近处有合，远近处离合，因是名屈业；申业云何？谓于大长实依附一实，近处有离，远近处合离，因是名申业。行业云何？谓一切质碍实和合，依一实合离因名行业。”（T54, p. 1263c）

不相触？故亦成过。[1]

我们暂且不考虑其中的质问是否有道理，我要说的是，这一小段文字给出了非常重要的信息，直接关系到世亲与众贤理论的区别的根本所在。如果极微的势用不能超越其极微这一所造色的范围的话，极微就应该按照世亲所说的，必须紧紧地挨在一起了，只有这样才能表示极微间相互影响了。而如果承认极微的势用范围大于极微这一实物，那么极微间就可以在相互临近时，其有对势力与风界的摄持力[2]达到相互平衡的效果。

更重要的是，如果极微要紧紧挨在一起才成为极微聚的话，这就意味着极微从未来世进入现在世时有一个从离散状态向紧挨状态的移动，而从现在世灭入过去世时，就有从紧挨状态向离散状态的移动。但是我们知道，有为法刹那生灭，是没有行动的。所以极微在生灭的刹那间，是不会有从离到合，再从合到离的运动的。而如果认为和合的极微在未来、现在、过去世皆本来就紧密地挨在一起故无运动的话，极微（聚）由于和合而有功用。那么不仅极微（聚）于三世皆应有功用，无所谓三世的差别了，三世皆成了现在世了，而且和合的极微将永恒地发挥功用。这显然是错误的。而众贤的理论，则很好地避免了以上的问题。众贤说：

是故所言，无极微量，触色所间，故名无间。如是无间大种极微邻近生时，假说为触。其义成就。[3]

也就是说，虽然现在世无一极微独处，未来、过去世极微皆为离散，但是并不意味着极微从未来世生起进入现在世时有聚合的移动，也不意味着灭入过去世时有解散的移动，因为刹那生灭的有为

---

① T41, p. 53a.

② 《顺正理论》卷第八云："且如水轮，风轮摄持令不散坠……由风界力，邻近安布，能相摄持……极微展转有相摄持，和合成故。又不相触，亦能摄持。"（T29, p. 373a）

③ 参见《顺正理论》卷第八。（T29, p. 373c）

法是无有行动的。所以"极微临近而生"，生的不是极微，生的不是相对位置的变化，生的仅仅只是极微的势用！因为有部认为："世俗谛法，得有名生，失有名灭。胜义谛法，用起名生，用息名灭。"[1]而且势用的范围大于极微的体，所以极微虽然实际并不相触但能相互影响。所以说，所谓的未来世极微散住，指的是极微的势用还没生起；现在世极微和合指的是极微势用生起，互相损益；过去世极微散住，指的是极微的势用消灭。自始至终，所有的极微都没有行动一点，仅仅是无间的极微邻近生（势用）时，假说为触。其义成就。

通过以上的分析我们发现，《俱舍论》机械地主张：极微要紧紧挨在一起才构成极微聚，所以每个极微就无法自旋，极微与周围六方的极微的联接处便成了"方分"，极微无分的学说自然就无法成立了。相反的，佛教新有部代表人物众贤则非常辩证地认为：极微定不相触、极微自旋、极微无分这三方面是紧密相关的。众贤不仅捍卫了说一切有部的极微实有理论，而且他对极微的逻辑推导及哲学分析，对现当代的物理学界的微观研究也是很有理论的启发意义的。

① T29, p. 483b.

第五章

取果、与果与实有

第一节　取果及与果的含义与关系

一、取果的基本含义

对于取果的含义,《顺正理论》卷第十八中解释说:

> 五因取果,唯于现在,定非过去,彼已取故。亦非未来,彼无用故。言取果者,是能引义,谓引未来,令其生等。于同体类能为种子,于异体类由同一果,于非一果由同性类,于异性类而由有是自聚相续,是故一切皆名能引。如是能引名为取果。此取果用唯现在有,非于去、来。唯此可名有为作用。[1]

而《俱舍论》卷第六对取果的定义是:"取果、与

① T29, p. 437c.

果其义云何？能为彼种故名取果。正与彼力故名与果。”[1]由此可见，世亲是站在经部的立场理解因果问题，经部认为唯现在世有，不存在俱时因果，所以世亲说，“能为彼种故名取果”。而《顺正理论》给出的取果的定义则明显是要包含俱有因、相应因的取果的情况的，所以众贤对取果下定义时，在“引未来令其生”这种情况之后加了一个“等”字。取果的动词“取”的梵文是“pratigṛhīta”，而其词根 gṛh 有抓取的意思。我们知道未来世有无数的法体，至于哪一个法体能成为此因的果呢？无法确定！抓到哪一个就是哪一个。[2]因此取果这个概念一方面解决了因与果的联系性的问题，另一方面我们也看到了因与果之间的偶然性的问题。

《顺正理论》卷第十四还谈到了取果作用产生所依赖的诸缘：“谓从本来，诸法唯有自体安住，差别用无。由遇前生、俱生缘力[3]，令差别用本无而起。即此名为现在作用，亦名能引自果功能。”[4]虽然取果作用依赖于众缘才能产生，但是对取果作用直接有影响的是“住相”。如《顺正理论》卷第十三中说：

> 谓或有法于未获得引果用时，由遇未得、正得、已灭引果用时外缘摄助，于办自事发起内缘摄助功能是名生相；或复有法于正获得引果用时，即由彼时外缘摄助于办自事发起内缘摄助功能是余三相。于正生位生为内缘，起所生法，至已生位此所生法名为已起。于正灭位，住为内缘安所住法，令引自果。

---

① T29, p. 36a.

② 实际上瑜伽行派中所说的现行熏习种子，被熏的是哪一个种子，我们也是无法确定的，是具有一定的偶然性的。

③ 《顺正理论》卷第五十二解释道：“诸引果缘总有二种：一者俱生，二者前生。俱生缘中复有二种：一同聚生，二异聚生。异聚生缘复有二种：一有情数，二无情数。前生缘中亦有二种：一同相续，二异相续。异相续缘复有二种：一同相续聚生，二不同相续聚生。不同相续聚生复有二种：一有情数，二无情数。待如是等同不同时自他相续众缘力故，诸法乃有引果功能。如是功能名为作用。”（T29, p. 632b）

④ T29, p. 410b.

> 至已灭位此所住法名于自果已能引发。即正灭位灭为内缘坏所灭法，至已灭位此所灭法名为已坏。异相亦尔。[1]

由此可知，此取果作用的产生一方面需要众缘，但是这些众缘只是外缘，它们必须摄助住相这一内缘，住相才能令所住法引摄自果。

而且《顺正理论》还将取果作用与别的功能区分开来，如卷第五十二中说：

> 诸法势力总有二种：一名作用，二谓功能。引果功能名为作用。非唯作用总摄功能。亦有功能异于作用。且暗中眼见色功能为暗所违，非违作用。谓有暗障违见功能，故眼暗中不能见色。引果作用非暗所违，故眼暗中亦能引果。无现在位作用有阙，现在唯依作用立故。诸作用灭不至无为。于余性生能为因性，此非作用但是功能。唯现在时能引果故。无为不能引自果故。唯引自果名作用故。[2]

由此我们明白，现在世的法必有取果作用，反过来说，无取果作用就谈不上现在世。有为法的三世差别便是依取果作用的未有、正有、已灭而立的。但是即使取果作用已灭了，该法也不能说是无为法。其他的功能，比如心法取境、与果功能，都只是于余性生能为因性，非为引摄自果的作用。正因为引果功能唯现在世有，所以《顺正理论》认为六因的取果皆在现在一刹那。

---

① T29, p. 409b.

② T29, p. 631c。《顺正理论》卷第十九中说：“暗中眼等虽无见闻嗅尝等用，而皆现有牵果功能，可名作用。约有此用皆名现在。所余取境、与果等用皆非作用，但是功能。如是功能，三时容有。”（T29, p. 447a）引果作用与与果功能进行对比，便说明了引果作用就是取果作用。

二、与果的基本含义

与果的梵文是“phala-dāna”，“phala”是果的意思，“dāna”的词根 dā 是给（give）的意思，所以“phala-dāna”翻译为与果。与果作为动词除了用“dadāti”还用“prayacchati”来表示，都有给予（offer）的意思。那么给予的是什么呢？《顺正理论》卷第十八中说：“言与果者，谓此诸因正与彼力，令其生等。”[1]也就是说，给予果法的是力量，使果法得以生起等。[2]文中的“等”字表明，除了有前后的使其生起的情况，还有已经生起俱时予以彼力，令其发挥功能的俱有因及相应因的情况。前面说的取果（phalapratigrahaṇa），主要指的是因法与果法发生联系；这里谈的与果（phaladāna），主要讲的是因法给予果法以力量，令果法生起或发挥功能。

前面谈到六因取果皆在现在世，至于取果时，果在何世？与果时因与果各在何世？这些问题将在下面详细讨论。《顺正理论》卷第二十中说：

> 所言三因于正生者，谓未来法于正生位生现前故，名正生时。同类、遍行、异熟三种法正生位而作功能。故有说言：等流、异熟二果因力牵引令生。[3]

也就是说，对于异时因果，于果法正生位，生相现前的未来世时，因对果予以力量，令其生起。

由于同类因遍行因与等流果之间存在无间（samanantara）的情况，所以《顺正理论》卷第十八中说：“谓此二因有等流果无间生

---

① T29, p. 438a.

② 《俱舍论疏》卷第六中谈道：“取时为因义成名为种子，与时正引果起名之为与。两用俱在其因，不在其果。旧释为：因义成名为取果，义不失也，果起酬因名为与果。谬也。是果力故。”（T41, p. 573c）

③ T29, p. 450a-b.

者。即现在时于无间果亦取亦与。此果已生，因谢过去，名已取、与。”[1]也就是说，由于此二因之后无间即有等流果，所以此二因可以在现在世时既取等流果又与等流果以力量。此时等流果处在正生位的未来世，所以其因无间灭时，此等流果即已进入现在世了。

另外同类因与遍行因与等流果也存在隔世的情况。如《顺正理论》卷第十八说："若此二因灭至过去，其等流果方至生时，则此二因于正生果，先取今与。”[2]这里说的是，此二因于现在世取果，此时的等流果处在无有前后次第的未来世中。等到诸缘具足时，此等流果即将要生，处在未来正生位，此二因才发挥与果功能，助其生起。但是此时二因已经流至过去世了。这就是说，要先取果后与果。

而异熟因与异熟果的情况也是先取果后与果的。如《顺正理论》卷第十八中说："异熟与果唯于过去，由异熟果无与因俱（saha）或无间（samanantarī）故。”[3]所以异熟因于现在世取果，此时果法居未来世。之后等到因缘具足时，异熟果于未来世正生位时，已处在过去世的异熟因才发挥与果功能，助异熟果的成熟。

对于俱时（saha）的俱有因及相应因的情况，对于因法《顺正理论》卷第十八中解释说："俱有相应与果亦尔，唯于现在。由此二因取果、与果必俱时故。”[4]对于果法，《顺正理论》卷第二十中说：

> 二因作用于正灭时。正灭时言，显法现在灭现前故，名正灭时。俱有、相应二因于法灭现前位而作功能。此位二因作功能者，谓俱生品随阙一时，作用皆无，不能取境。于现在位，如是二因虽俱一时取果与果，而今但约与果功能。[5]

俱有因、相应因与士用果俱时而有的。而果法要在现在正灭位

---

① T29, p. 438a.

② T29, p. 438a.

③ T29, p. 438b.

④ T29, p. 438a.

⑤ T29, p. 450a.

才能发挥缘境等功能，[1]故对应的发挥与果功能的因法也就只能处于现在正灭位。前面讲了，取果作用唯现在正灭位，故与因同时的士用果正好也处于现在正灭位了。

《顺正理论》卷第十三还谈到了其他论师对于与果的时机的种种说法："有余师说：因要待处、世、时、位、伴方与果故，生、已生时起用差别。谓或有因待处与果，如雨要待云处方生，要赡部洲处金刚座方证无上正等菩提；或复有因待世与果，如异熟因顺解脱分要在过去方能与果；或复有因待时与果，如轮王业要劫增时方能获得转轮王位；或复有因待位与果，如诸种子至变果位方能生芽，初无漏心及光明等虽体先有，而要未来正生位中能有所作；或复有因待伴与果，如诸大种、心心所等要与伴俱能有所作。"[2]

三、取果、与果与生等四相的关系

对于生等四相与法的生起的关系问题，《顺正理论》卷第十四中说：

> 非离所余因缘和合，唯生相力能生所生。故诸未来非皆顿起。生相虽作俱起近因能生所生，诸有为法而必应待前自类因及余外缘和合摄助。如种，地等差别因缘，助芽等生，令生芽等……复有释言：诸有为法一切皆是生等性故，生等四相一一用时，以此为门，余皆助力。[3]

---

① 如《大毘婆沙论》卷第十六中说："如一一芦不能独立，要多共束方能得住。心、心所法亦复如是，要多相依方能行世，取果、与果及取所缘。"（T27, p. 80c）再如《顺正理论》卷第二十说："俱有诸法和合能牵异聚一果，名为作用。以于如是和合聚中，随阙一法余皆无用，故俱有法更互为因。如俱有因，相应亦尔。展转有力能取所缘。故非能生方成因性。若尔何缘先作是说：法生所赖故说名因，非可离因法有生义。故作是说：非谓一切能生果者方得名因。因义尚然，缘亦应尔。故法生已，作用非无。"（T29, p. 450b）

② T29, p. 409b.

③ T29, p. 411a-b.

这段文字对我们深入理解《顺正理论》的取果、与果的思想有很大的帮助。前面说到，取果主要指的是“能引义”，与果主要指的是“正与彼力”。由此我们结合上面的文字，对取果、与果作如下形象的比喻：取果就好比因法将一带电的电线接到果法的生、住、异、灭四个入门中的其中一门上去。与果就好比被连接的入门在诸缘具足时门被打开，电能被输入到了生相或住相中去，生相、住相被激活，从而有力能生所生法，住所住法，并令所住法发挥取果作用、与果功能及缘所缘。

对于同类、遍行二因来说，如果等流果是无间生的话，那么取果的电线接的是等流果的生门，而且此时果法居正生位，即生相的因缘具足，所以此时果法的生门是打开的，所以接上电线的同时即传输电能。生相起用，果法在正生位被予以了力量，从而得以生起。所以对于因法来说，取果与与果同时，皆在现在世。

如果同类、遍行二因要流至过去世才能与果的话，那么取果的电线在二因现在世时即已与处在未来世的等流果的生门联接上了。但是此时的等流果的生相因缘不具足，即生门是关着的，所以取果时无法与果。等到因缘和合具足，生门才打开，电能才传进了生相，摄助生相起用，从而生相使得等流果生起。异熟因与异熟果也类似这种情况，先取果后与果。

对于俱有因、相应因与士用果来说，由于取果、与果都处在现在世，所以此时果法的生门已经关闭，打开的是住、异、灭三门。因此取果指的是：因法将取果的电线接到士用果的住门。而且由于住门是打开的，所以接上电线的同时便传输了电能。从而住相有力住所住法，并令所住法取自果，或发挥与果及缘境功用。由此我们说，取果与果是同时的。

总的来说，以上的果法被与果后，便具有了力量，从而可以进一步取果、与果及取所缘，从而造成因果相续无有穷尽。

第二节　与《大毗婆沙论》相关思想的比较

一、引果作用与取果作用关系的异同

涉及作用这一概念时，《大毗婆沙论》只谈到了取果作用这一术语，而在《顺正理论》中，不仅有取果作用这一术语，还有引果作用这一术语，而且这两个术语的含义非常相近，难以区别。

首先，作用这一概念是用于区别三世差别的，在这一点上《大毗婆沙论》与《顺正理论》是相同的。如《大毗婆沙论》卷第七十六中谈道：

> 如何立有三世差别？答：以作用故立三世别。即依此理说有行义。谓有为法未有作用名未来，正有作用名现在，作用已灭名过去。复次色未变碍名未来，正有变碍名现在，变碍已灭名过去……复次眼未见色名未来，正能见色名现在，见色已灭名过去……问：现在眼等若彼同分无见等用应非现在？答：彼虽无有见等作用，而决定有取果作用。是未来法同类因故，诸有为法在现在时皆能为因取等流果。此取果用遍现在法，无杂乱故，依之建立过去、未来、现在差别。①

由此可见，虽然作用包括变碍作用、见色作用等，但只有取果作用遍现在世法。类似的讨论存在于《顺正理论》卷第五十二中：

> 诸法势力总有二种：一名作用，二谓功能。引果功能名为作用，非唯作用总摄功能。亦有功能异于作用。且暗中眼见色功能为暗所违，非违作用。谓有暗障违见功能，故眼暗中不能见色。引果作用非暗所违，故眼暗中亦能引果。无现在位作用有阙，现在唯依作用立故。②

① T27, pp. 393c-394a.

② T29, p. 631a.

由此可知，《大毘婆沙论》中分别三世差别的取果作用在《顺正理论》中用的是引果作用这一术语。而且《顺正理论》将引摄自果之外的其他势力都称为功能。而这种作用与功能的区别方式，应该还是有依据的，因为在《大毘婆沙论》卷第三十九中就作了作用与功能的区别：

> 复次转变有二种：一者自体转变，二者作用转变……谓法未来未有作用，若至现在便有作用，若入过去作用已息……复次转变有二种：一者自体转变，二者功能转变……谓未来世有生等功能，现在世有灭等功能，过去世有与果功能。[1]

对于取果作用、与果功能，《大毘婆沙论》并没有作出相应的定义，而《顺正理论》卷第八中的定义是："言取果者，是能引义，谓引未来令其生等。于同体类能为种子，于异体类由同一果，于非一果由同性类，于异性类而由有是自聚相续，是故一切皆名能引。如是能引名为取果。此取果用唯现在有，非于去、来。唯此可名有为作用……言与果者，谓此诸因正与彼力，令其生等。"[2]

虽然《顺正理论》对取果作用的定义较难理解，而且其"能引义"容易使人想到引果作用。但是我们需要注意的是：《顺正理论》使用取果（作用）这一概念时，往往是在讨论六因、四缘的取果、与果的问题。而《顺正理论》使用引果作用这一概念时，往往是在讨论三世的差别问题，[3]以及生等四相的问题。而以上的情况，在《大毘婆沙论》中皆使用的是取果作用这一术语，即使在《俱舍论》中也没有出现引果作用这一术语。因此可以说引果作用是《顺正理论》特有的术语。那么这一术语是从何产生的呢？

---

① T27, p. 200a-b.

② T29, pp. 437c-438a.

③ 如《顺正理论》卷第六中谈道："佛于经中说有三世，此三世异云何建立？约作用立三世有异……此作用名为何所目？目有为法引果功能，即余性生时能为因性义。"(T29, p. 631b) 此可作为引果作用的定义。

引果作用这一术语也许是源自于众贤的老师悟入，如在其所写的《入阿毘达磨论》卷下中谈道：

诸法生时有内因力令彼获得各别功能。即此内因说名生相。谓法生因总有二种：一内，二外。内谓生相，外谓六因或四缘性。若无生相，诸有为法应如虚空等，虽具外因缘亦无生义。或应虚空等亦有可生义成有为性。是大过失。由此故知别有生相。

能引别果，暂时住因，说名住相，谓有为法于暂住时各有势力能引别果令暂时住。此引别果势力内因说名住相。若无住相诸有为法于暂住时,应更不能引于别果,由此故知有别住相。

老谓衰损引果功能令其不能重引别果。谓有为法若无异相衰损功能，何缘不能引别果已更不重引？引而复引应成无穷，若尔又应非刹那性。由此故知别有异相。

无常者谓功能损已，令现在法入过去因。谓有别法名为灭相，令从现在堕过去世，此若无者法应不灭。或虚空等亦有灭义。此四有为之有为相。若有此四有为相者便名有为。非虚空等……

法因相故得有作因，相因随相得有作用。作用者何？谓生住异灭。所生等者谓引果功能。故有为法体虽恒有而用非常。假兹四相内外因力用得成故。[1]

由此可见，引果功能是有为法区别于无为法的特征，而引果功能是受生等四相内因的影响及六因四缘外因的影响。无为法则由于没有生等四相，所以即使有六因四缘的影响也不能有引果功能的产生。

将《顺正理论》与《入阿毘达磨论》进行比较的话，《顺正理论》称为引果作用，《入阿毘达磨论》称为引果功能。《顺正理论》称引果是引自果，而《入阿毘达磨论》称为引别果。因此我们可以看出，《顺正理论》的引果作用的说法是来自于《入阿毘

---

① T28, p. 987b-c.

达磨论》，而且还考虑到了《大毘婆沙论》原有的习惯——取果、与果是一对概念。

二、取果、与果与生等四相关系的异同

由上可知，在《大毘婆沙论》中，只使用了取果这一概念，而在《入阿毘达磨论》只使用了引果这一概念。与《大毘婆沙论》不同的是，《入阿毘达磨论》还创新性地谈到了有为四相对引果功能的影响。

而《顺正理论》则对《大毘婆沙论》与《入阿毘达磨论》作了综合，谈论六因时，用的是取果、与果这对概念，而谈论有为四相对作用的影响时，则使用了引果作用这一概念。

对于有为四相对引果作用生灭的影响，《顺正理论》认为生等四相是影响引果作用的直接原因，或是近因。如《顺正理论》卷第十三中说：

> 诸有为法虽有种种外助因缘，而必有内生、住、异、灭为近助因方得行世。然有为法……谓或有法于未获得引果用时，由遇未得正得已灭引果用时，外缘摄助，于办自事，发起内缘，摄助功能，是名生相。或复有法，于正获得引果用时，即由彼时外缘摄助，于办自事，发起内缘，摄助功能，是余三相。[1]

再如《顺正理论》卷第十四中说："于自体中能引自果，作用名住。即此作用衰损名异。此住及衰无容自有，应有别法令住令衰。此二之因即住、异相。"[2]也就是说，外缘只是能摄助生等四相，再由生等四相直接作用于所相法的引果作用。

通过《顺正理论》我们可以推导出：虽然生等四相也属于六因、

① T29, p. 409a-b.

② T29, p. 410b.

四缘的范畴，[1]比如生等四相可以作为俱有因，但是生等四相没有取果作用或与果功能。即只有所相法才有引果作用、取果作用、与果功能。而四本相、四随相都无以上的作用和功能。因此六因四缘五果是一种非常宽泛的关系，而对应的引果、取果、与果关系是非常窄的特殊关系。而《大毘婆沙论》则是笼统地谈论六因取果、与果的问题。没有具体注意到生等四相的特殊性。

另外值得一提的是，由于因果同时的俱有因及相应因于现在世俱时取果、与果，故此二因于果法的未来世的正生位时，则没有取果作用、与果功能。但此二因对于果法的生起并非没有功力。如《顺正理论》卷第二十中说：

> 岂不一缘二因作用，非于彼法生时即有……虽法灭位作用方成，而法生时非无功力。离此彼法必不生故。以心、心所必仗所缘，及托二因，方得生故。[2]

由此更看出，取果、与果是非常狭窄的特殊关系。

第三节　与《俱舍论》相关思想的比较

一、取果、与果定义的异同

《俱舍论》卷第六对取果、与果的定义是："取果、与果其义云何？能为彼种故名取果。正与彼力故名与果。"[3]由此可见，世亲是站在经部的立场理解因与果问题。经部认为过去、未来是无，唯现

---

① 与《顺正理论》不同的是，《入阿毘达磨论》把有为四相排除在六因四缘的范畴之外。如卷下中说："诸法生时有内因力令彼获得各别功能。即此内因说名生相。谓法生因总有二种：一内，二外。内谓生相，外谓六因或四缘性。"（T28, p. 987b）

② T29, p. 451a.

③ T29, p. 36a.

在世是有，而其因果理论是通过种子生果的譬喻来阐述的。如《俱舍论》卷第四说：

> 此中何法名为种子？谓名与色于生自果所有展转邻近功能。此由相续、转变、差别。何名转变？谓相续中前后异性。何名相续？谓因果性三世诸行。何名差别？谓有无间生果功能。[1]

因此，《俱舍论》实际上是将“取果”理解为“种子”，“与果”理解为“差别”。对于世亲所说的种子生果的譬喻，《顺正理论》卷第五十一中的解释是：

> 经主于此作如是言：非经部师作如是说：即过去业能生当果，然业为先所引相续，转变差别令当果生。譬如世间种生当果，谓如从种有当果生。非当果生从已坏种，非种无间有当果生，然种为先所引相续。转变差别能生当果。谓初从种次有芽，生叶乃至花后后续起，从花次第方有果生。而言果生从于种者，由种所引展转传来。花中功能生于果故。若花无种所引功能，应不能生如是类果。如是从业有当果生，非当果生从已坏业，非业无间有当果生，然业为先所引相续、转变、差别能生当果。业相续者谓业为先，后后刹那心相续起。即此相续后后刹那，异异而生名为转变。即此转变于最后时有胜功能无间生果，异余转变故名差别。[2]

也就是说，因与果的关系并不是种灭生芽那么简单的关系，从种到果有中间的芽、叶、花的转变，然后才有果的成熟。在转变的过程中，种子的形态已经不存在了，但是种子的能引果的功能展转传来，或者说种子力用一直潜流下来，所以保证了什么样的种子决定生什么样的果。另外由于存在着芽、叶、花的形态的转变，所以种子又不即是果。而且等到转变的最后刹那，有胜功能无间生果，

---

① T29, p. 22c.

② T29, p. 629b.

异前转变故名差别。总的来说，这种理论一方面试图解决因果的非常非断的问题，另一方面又试图避免因中有果和因中无果的过失，而且通过现实的种、芽、叶、果的譬喻，显得很有说服力。

对于《俱舍论》提到的种子、相续、转变、差别等经部的概念，众贤一一作了批驳。首先，对于种子是“名与色于生自果所有展转邻近功能”的说法，《顺正理论》卷第十二中批驳道：

> 名、色者何？谓即五蕴。如何执此为种子性？能为善等诸法生因。为总为别？为自种类？且汝所执唯应尔所。若言是总，种体应假。假为实因，不应正理。若言是别，如何可执无记色种为善、不善诸法生因。若自种类善法无间不善法生，或复相违，以何为种？天爱非汝解种子性。前心俱生思差别故，后心功能差别而起。即后心上功能差别，说为种子。由此相续转变差别当来果生。此中意说：不善心中，有善所引展转邻近功能差别以为种子，从此无间善法得生。或善心中，不善所引展转邻近功能差别以为种子，从此无间不善法生。今汝所执功能差别种子与彼善不善心为有别体？为无别体？此无别体，岂不许善为不善种及许不善为善种耶……又应许思差别所引功能差别种子与心同一果故。无漏心中亦有有漏功能差别，则无漏心亦应能感三有之果。无漏心中亦许安置烦恼种故，则无漏心……又曾未见异种类法性有差别而无别体。故彼所执极为迷谬……故彼所言：谓名与色于生自果所有展转邻近功能名为种子，理不成立。[1]

也就是说，种子相续的理论无法解决转变、差异的问题：如无记的色法如何能产生善、恶等心法？对于自种类善法无间不善法生的情况，不善法的种子又由谁提供呢？经部认为是由于思心所的作用造成了后心善恶功能差别的生起。如果是这样的话，由于思心所与心是相应俱生的，对于同一刹那来说，就会造成一心中有善恶、有漏无漏混杂的情况。但是我们知道一心一刹那只能是善、恶唯一。

---

① T29, pp. 397b-398b.

世间未见异种类法性有差别而无别体。所以经部通过种子相续的譬喻虽然解决因果非常非断的问题，却无法解决自种类善法无间不善法生的情况。

对于经部的转变、差别的说法，《顺正理论》卷第十二的批驳是：

> 何名转变？谓相续中前后异性。何名相续？谓因果性，三世诸行。何名差别？谓有无间生果功能。如是具寿，一切所说，异意异言其首亦异，以譬喻者无有相续前后异性，亦无因果三世诸行，亦无无间生果功能。[①]

也就是说，经部转变、差别的理论要成立，关键在于如何说明前后刹那之间的差别。但是经部并不认为异相实有，[②]既然无有异相，相续的事物又如何能产生前后的转变和差别呢？如《顺正理论》卷第十三中批评道：

> 又相续异理亦不成。非一切时于一切处许有前后差别性故……不应言：别自然而有。相同相续应无别故。亦应执生自然有故。亦不应说自类为因故有差别，类无别故。若谓即用自类前生为后因缘相续有别，是则地等离火等合，应但由前熟变相起而实不起。故理不然。又彼拨无俱生异相，复无外缘前后差别，而定执有相续异相遍一切时一切处者，此无所因而兴固执。又不应执与外缘俱，前因刹那为缘性故，能生后念果性刹那，由兹相续前后有异。[③]

对于转变、差别的产生，有部认为是实有的异相造成的，如《顺正理论》卷第十四中解释说：

---

① T29, p. 398b.

② 如《顺正理论》卷第十三中说："且彼经主朋上座宗，作如是说：诸行相续初起名生，终尽位中说名为灭，中间相续随转名住，此前后别名为住异。"(T29, p. 407c)

③ T29, p. 408b.

> 诸对法者于法自体差别用中，立有异名。非唯自体……非正生位立有异名，作用尔时未衰损故。即由此理立住异名。此能衰损引果用故。由法作用被衰损时方引自果，由因被损后果生位渐劣前因，故果渐劣。由因有异此果刹那复由俱起异相为缘令衰损故，复能为后果渐劣缘。如是一切有为相续刹那刹那令后后异。故前前念有异义成。此义既成应为比量。谓见最后有差别故，前诸刹那定有差别。非如幻惑，譬喻论师所立刹那相续异理。若尔相续渐增长时，异相应无，不见果故。无斯过失。住相尔时由外缘助，势力增强摧伏异故。[1]

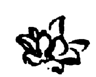
也就是说，差异指的是作用的差别，而不是指法体的差异。因为法体是不会变化的。相续的刹那刹那之所以会有转变，是因为有别体的异相衰损引果作用，由于引果作用被损，所以所引的后果渐劣前因。而后起的果又因为有俱起的异相的缘故，又进一步衰损。如是一切有为相续刹那刹那令后后异。

总的来说，由于经部认为唯现在世有，因对于果的作用是通过刹那的相续传递下去的。为了避免因中有果或因即是果的过失，所以通过种子与果之间的芽、叶、花的转变来说明。但是这种理论认为功用即法体，且不承认有别体的异相，所以无法解决因果的转变的问题。而《顺正理论》的取果、与果的理论是以三世实有、法体恒有为基础的，所以在取果、与果时，因法与果法是可以异世的，从而解决了因果联系的问题。另外，有部认为存在有衰损作用的异相，所以一切有为法在相续中后后异。

二、作用思想的异同

正因为取果功能唯现在世有，所以《顺正理论》认为六因的取果皆在现在一刹那。对于能作因当时存在多种的不同说法，如《顺正理论》卷第十八谈道：

① T29, p. 410b-c.

> 于六因内简去何因，而言五因唯现取果？谓六因内除能作因。此能作因何缘被简？有余师说：此能作因取果与果时无决定。故取、与中俱不分别。彼说非理。所以者何？此因取果无非现在。又非不取而有与义。如何乃言时无决定。然能作因能取果者定唯现在……然《毘婆沙》有如是说：其能作因取果、与果俱通过现。理不应然。法居现在，亦如同类、遍行二因总取未来为自果故。[1]

这里实际批判的是《俱舍论》的观点，《俱舍论》认为能作因取果的时间无决定。之所以会这样认为，是因为在《大毘婆沙论》中就存在二说，[2]而《俱舍论》采用的是第二种说法。但是《顺正理论》坚持了取果作用必须是处在现在世的观点。实际上，是因为世亲对“作用”的理解比较含糊，所以才造成以上的误会。

世亲不仅认为取果作用可以在过去世，而且还把与果功能也当做作用来看待。特别是对世友论师以作用立三世的说法，世亲就提出了怀疑，如《俱舍论》卷第二十中说：

> 何谓去来？岂不前言约作用立。若尔现在有眼等根彼同分摄，[3]有何作用？彼岂不能取果与果？是则过去同类因等既能与果，应有作用？有半作用？世相应杂。[4]

也就是说，世亲认为与果也是作用。而我们知道同类因等可于过去世时才与果。那么就意味着过去世也有作用。因此世友以作用立三世的说法不能成立。对此，《顺正理论》卷第二十中的解释是：

---

① T29, pp. 437c-438a.

② 《大毘婆沙论》卷第二十一中说：“能作因有作是说：现在取果，过去、现在与果。一刹那取果多刹那与果。取多刹那果与多刹那果。有余师说：此能作因过去、现在取果，过去、现在与果。多刹那取果多刹那与果。若取果时即能与果余如前说。”(T29, p. 108c)

③ 彼同分指的是根境识没有和合，即根没有取境。

④ T29, p. 105a.

> 此难都由不了法性。诸法势力总有二种：一名作用，二谓功能。引果功能名为作用。非唯作用总摄功能。亦有功能异于作用。且暗中眼见色功能为暗所违，非违作用。谓有暗障违见功能，故眼暗中不能见色。引果作用非暗所违，故眼暗中亦能引果。无现在位作用有阙，现在唯依作用立故。诸作用灭不至无为，于余性生能为因性，此非作用但是功能。唯现在时能引果故，无为不能引自果故，唯引自果名作用故。由此经主所举释中，与果功能亦是作用。良由未善对法所宗。以过去因虽能与果，无作用故，世相无杂。然彼经主，于此义中，迷执情深，复广兴难。[1]

由上可知，由于《大毗婆沙论》中对于“作用”的说法不统一或不完善，所以造成世亲对“作用”的含义的误解，从而认为：说一切有部以作用立现在世，现在世法必有作用的观点是不成立的。《顺正理论》为我们指出了《俱舍论》的误解所在——取果作用可以处在过去世，与果功能当做作用——从而规范了“作用”的含义。

① T29, p. 631c.

第六章

从缘生法实有

《顺正理论》卷第三十三中说："又世俗不应说从缘而起，以世俗法非实有故。法若实有，可从缘生。异此缘生，应无自体。"[①]由此可知从缘生的法实有是说一切有部的胜义谛，下面我们将对此作重点研究。

第一节　缘合有与缘已生有

一、缘合有为假有

对于有的分类，《顺正理论》卷第五十中谈道：

诸圣教中总集一切说有言教，略有四种：一实物有，二缘合有，三成就有，四因性有……如契经说：要由有树方得有影，汝等苾刍，若有和合，更

① T29, p. 532c.

无有师，与我等者。如是等文，说缘合有。[1]

由上可知，缘合有指的是假有。其所待的缘，如树如五蕴，是实有。但和合而成的影、我是施设的假有。

对于缘合有，或者说假有、假我，其共同的特点是依多合立一假有。如《顺正理论》卷第二十五中说：

> 二谛即是世俗、胜义。依多立一，名世俗谛。安立界体，名胜义谛。前谛随顺世间言说，后谛随顺贤圣言说。世俗谛法，得有名生，失有名灭。胜义谛法，用起名生，用息名灭。言得有者，谓假所依，众缘和集，合立一有。言用起者，谓诸实物，众缘合时，引果用起。唯现有论，亦定应许。如是所说，二种有义，若不许此，应舍契经：依此有彼有者，是假所依有，假便得有义。此意说假是有，非生。即所依缘和合立故。何缘证知？如契经说：如即揽众分，假相说为车，世俗说有情，应知揽诸蕴。[2]

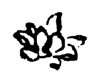
由上可知，缘合有指的是众缘和集，合立一有。此有是假有，属于世俗谛。这种假有是待所依有而假说是有，或者说是即所依缘和合而立一有，故无别体，亦不可说是生出来的另外一有。因此“非生”的缘合有是与后面即将谈到的缘已生有是有区别的。

至于为什么缘合有是假有？《顺正理论》认为，这是因为和合的所依缘被析破时，彼觉便无，故是假有，如卷第五十八中谈道：

> 诸和合物随其所应，总有二种性类差别：一可以物破为细分，二可以慧析除余法。谓且于色诸和合聚破为细分，彼觉便

① T29, p. 622a。所引的契经，类似的可在《中阿含经》卷第三中看到：“犹如和破。因树有影，若使有人持利斧来斫彼树根，段段斩截，破为十分，或为百分。火烧成灰，或大风吹，或著水中，于和破意云何？影因树有，彼影从是已绝其因，灭不生耶。”（T1, p. 434c）

② T29, p. 483b.

无，名世俗谛，犹如瓶等。非破瓶等为瓦等时，复可于中生瓶等觉。有和合聚虽破为多，彼觉非无，犹如水等。若以胜慧析除余法，彼觉方无，亦世俗谛。非水等被慧析除色等时，复可于中生水等觉故。于彼物未破析时，以世想名，施设为彼。施设有故，名为世俗。依世俗理，说有瓶等。是实非虚，名世俗谛。如世俗理说为有故。若物异此，名胜义谛。谓彼物觉彼破不无，及慧析余，彼觉仍有，名胜义谛。犹如色等。如色等物，碎为细分，渐渐破析，乃至极微，或以胜慧析除味等，彼色等觉，如本恒存。[1]

总的来说，缘合有是“依多法总立为一，是假有相。如瓶，如行”。[2]

二、缘已生有为实有

由上述我们知道：缘合有是多法合立为一的假有，故无别体，属于世俗谛。与此相反的是胜义谛。如《顺正理论》卷第五十八中总结道：“谓无简别，总相所取，一合相理，名世俗谛。若有简别，别相所取，或类或物，名胜义谛。”[3]也就是说，胜义谛谈论的是别相，或别有自体的类或物。这些别有实体的法，《顺正理论》卷第三十三认为是从缘而生的——“又世俗不应说从缘而起，以世俗法非实有故。法若实有，可从缘生。异此缘生，无自体。”[4]也就是说，作为果法，只有从缘生的，才是别有实体的。而前面所说的缘合有非从缘生，故是假法。

作为从缘而生的果法，《顺正理论》称为缘已生法。相应的因法，称为缘起法。对于缘起法与缘已生法的联系与差别，《顺正理论》卷

① T29, p. 666a.

② 参见《顺正理论》卷第十三。（T29, p. 407c）

③ T29, p. 667a.

④ T29, p. 532c。再如《顺正理论》卷第二十三总结道：“如识、芽等，诸缘生法，有体极成。”（T29, p. 472c）

第二十八中具体谈道：

> 诸支因分，说名缘起。所以者何？由此为缘，能起果故。以于因果相系属中，说缘起故，此缘起义，但以缘声而成立故。如契经说。云何缘起？谓依此有彼有，及此生故彼生。即无明缘行，至生缘老死如是说已。复作是言：此中法性，乃至最后无颠倒性，是名缘起。何等名为此中法性？谓于因果相系属中，有因功能皆名法性。要有因故，因果方有。更相系属，非无有因。如是性言，显能生义。唯有为法性，得此法性名。虽此经中非正显示，于因果相属，因性名缘起。而以缘声，显缘起义。故知因性得缘起名。以缘声但于能显义，转故因能显果。故说名缘。由是阿罗汉最后心、心所非等无间缘，无所显果故。即由此义，证缘起名定于因果相属中立。故佛于彼《胜义空经》说：此中法假，谓无明缘行，广说乃至，生缘老死。以非胜义，故立假声。即目因果更相属义。
>
> 诸支果分，说缘已生。所以者何？由此皆从缘已生故。果是诸法，成办名故。要已生法，此义成故。涅槃成办，由得已生故。彼亦由已生名果。或复于此说缘起门。涅槃于中无容为难。若有为法，果义决定，是此所明，如沙门果。诸过、现法，果义决定，名缘已生。法在未来，果义非定，废而不说。此略义者，是起法性，说名缘起。过、现诸法名缘已生，果义定故。
>
> 谓于因果相系属中，据为因分说名缘起。定为果者名缘已生。又此中因名缘起者，以能为缘起诸果故。于此中果法名缘已生者，以过去、现在离缘不生故。
>
> ……然此契经说有密意，阿毗达磨无密意说……又经中说：缘起是假因果相属，无自性故。说缘已生，其体是实，是彼依故，如瓶所依。阿毗达磨，说二皆实，因果二体，俱实有故。如是已显毗婆沙宗，不违契经缘起理趣。[1]

其实上文区分了两种果：一为因果相系属中的果，此时的果系

---

① T29, p. 498b-c.

属于缘，是缘所起的法。此时果法处于未来世的正生位[①]；二为定为果者，此果从缘已生，故不再系属于缘，是现实的独立的法。此时果法处于现在、过去世。类似的，因也可以区分为两种：一为因果相系属中的因，此时的因称为缘起；二为果已生时的缘，此时的缘与果实际脱离了关系，相对于果来说，已是“非缘”了。由此可知，说一切有部在“缘起”（pratīyasamutpāda）之外，提出“缘已生”（pratītyasamutpanna）这一概念，实际上是要解决《胜义空经》的误解。该经认为：因果相互系属，所以因、果相待，都是假法，无自性。而“缘已生”强调的是：果法脱离了因法的系属，成为独立实在的法。

另外，“唯有为法性，得此法性名”这句话说明：将因与果相系属的是生、住、异、灭等有为相，即外缘摄助果法的有为相，使得生等四相发起内缘，影响于果法的引果作用。[②]所以果法的产生，并不是体相本无今有的产生，而只是功能、性类的产生。如《顺正理论》卷第二十五中说：“世俗谛法得有名生，失有名灭。胜义谛法用起名生，用息名灭。言得有者，谓假所依众缘和集，合立一有。言用起者，谓诸实物，众缘合时，引果用起。唯现有论，亦定应许。”[③]

最后需要说明的是：缘已生法的有，笔者称为缘已生有，而缘已生有实际就是《顺正理论》卷第五十中所说的“因性有”——“诸圣教中，总集一切说有言教，略有四种：一实物有，二缘合有，三成就有，四因性有……如契经说：此有彼有，此无彼无。如是等文，说因性有。”[④]对于“因性”《顺正理论》卷第二十八的解释是：“如

---

① 参见《顺正理论》卷第二十八：“云何为缘起？谓一切有为。复作是言：云何已生法：谓过去、现在。此已生法必应有缘，故知唯过、现名缘已生法。准此缘起，亦在未来。以住未来是起法故。”(T29, p. 497c)

② 如《顺正理论》卷第十三中说：“谓或有法于未获得引果用时，由遇未得正得已灭引果用时，外缘摄助，于办自事，发起内缘，摄助功能，是名生相。或复有法，于正获得引果用时，即由彼时外缘摄助，于办自事，发起内缘，摄助功能，是余三相。”(T29, p. 409b)

③ T29, p. 483b.

④ T29, p. 622a.

是性言，显能生义。唯有为法性，得此法性名。虽此经中非正显示，于因果相属，因性名缘起。而以缘声，显缘起义。故知因性得缘起名。”[1]所以因性有实际可以称为因生有或缘起有。但是缘合有、成就有、因性有三者侧重讲果法，所以因性有（也侧重讲果法时）称为缘已生有更为合适。而且与缘合有相对应时，缘已生有的“生”的含义更突出，更易被理解。

第二节　与《大毗婆沙论》相关思想的比较

一、缘起法与缘已生法关系的异同

最早谈到缘起法与缘已生法的关系的是《阿毗达磨法蕴足论》。其论卷第八中说:“云何缘生法？谓缘起法及缘已生法。总名缘生法。”[2]但实际上，在契经中与缘已生法对应的概念是“缘起”。如《阿毗达磨法蕴足论》卷第十一记载道：

> 一时薄伽梵，在室罗筏，住逝多林，给孤独园。尔时世尊，告苾刍众，吾当为汝宣说缘起、缘已生法。汝应谛听，极善作意。云何缘起？谓依此有彼有，此生故彼生。谓无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六处，六处缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死。发生愁叹苦忧扰恼，如是便集纯大苦蕴。苾刍当知，生缘老死，若佛出世，若不出世，如是缘起，法住法界，一切如来，自然通达，等觉宣说，施设建立，分别开示，令其显了。谓生缘老死，如是乃至，无明缘行，应知亦尔。此中所有法性、法定、法理、法趣，是真是实是谛是如，非妄非虚非倒非异，是名缘起。
>
> 云何名为缘已生法？谓无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死，如是名为缘已生法。苾刍当知，

---

① T29, p. 498b.

② T26, p. 492b.

> 老死是无常，是有为，是所造作，是缘已生，尽法、没法、离法、灭法。生、有、取、爱、受、触、六处、名色、识、行、无明亦尔。[1]

由上可知，缘起主要指的是因果相系属的问题，而且从“如是便集纯大苦蕴”这句可以看出，缘起相当于四谛中的集谛。而缘已生法主要指的是从缘生的果法。这些果法的共同特点是无常、是有为、是所造作，必然要消灭。因此缘已生法相当于四谛中的苦谛。

而在《大毗婆沙论》中与缘已生法对应的概念是缘起法。对于缘起法与缘已生法的关系问题，《大毗婆沙论》卷第二十三记载了当时的诸多不同的说法：

> 胁尊者言：无明唯名缘起法，老死唯名缘已生法，中间十支亦名缘起法，亦名缘已生法。尊者妙音作如是说：过去二支唯名缘起法，未来二支唯名缘已生法，现在八支亦名缘起法，亦名缘已生法。尊者望满说有四句：有缘起法非缘已生法，谓未来法。有缘已生法非缘起法，谓过去现在阿罗汉最后五蕴。有缘起法亦缘已生法，谓除过去现在阿罗汉最后五蕴，诸余过去、现在法。有非缘起法亦非缘已生法，谓无为法。《集异门论》及《法蕴论》俱作是说：若无明生行，决定安住，不杂乱者，名缘起法，亦名缘已生法。若无明生行，不决定，不安住，而杂乱者，名缘已生法，非缘起法。乃至生除老死应知亦尔。
>
> 尊者世友作如是说：若法是因名缘起法，若法有因名缘已生法。复次若法是和合名缘起法，若法有和合名缘已生法。复次若法是生名缘起法，若法有生名缘已生法。复次若法是起名缘起法，若法有起名缘已生法。复次若法是能作名缘起法，若法有能作名缘已生法。大德说曰：转名缘起法，随转名缘已生法。尊者觉天作如是说：诸法生时名缘起法。诸法生已名缘已生法。契经所说缘起法、缘已生法如是差别。[2]

① T26, p. 505a.

② T27, p. 118a-c.

第一段话实际源自于《阿毗达磨法蕴足论》卷第十一。[1]这里主要讲的是：缘起法与缘已生法在体上无区别，只是在义上有区别。这种观点被《俱舍论》继承，如卷第九中说："诸支因分说名缘起，由此为缘能起果故。诸支果分说缘已生，由此皆从缘所生故。如是一切二义俱成，诸支皆有因、果性故。"[2]但是《顺正理论》认为缘起法与缘已生法各有实体，并不是于一实体上相待建立的不同名称而已。如卷第二十八中说："阿毗达磨，说二皆实，因果二体，俱实有故。如是已显毘婆沙宗，不违契经缘起理趣。"[3]

第二段中，世友将缘起法与缘已生法作为相互联系的俱时的事物来看待，而且认为这种俱时的关系只存在果法正生位的未来世中。即在果法正生位时，果法还没有进入现在世，还没有成熟，故还不能称为真正的果法。这时，只能称为有和合法、有生法、有起法。

可以说，世友非常正确地理解了缘起的含义，即对果法的生起有作用的称为缘。而果法生起时处在未来世的正生位，所以缘起法只能是果法正生位与果法相系属的缘。当果法进入现在世时，便已成为无需再待缘的事物了，因此前面的缘起法对它来说就不能再称为缘了。

而《顺正理论》一方面接受了世友对缘起法的说法，认同缘起法指的是果法正生位时相系属的诸缘。如《顺正理论》卷第二十八中说："此略义者，是起法性，说名缘起。"[4]另一方面，众贤并不认为缘已生法指的是正生位与缘起法相系属的果法，而是指已成熟的居现在、过去世的果法。也就是说，《顺正理论》采用的是尊者觉天的观点。如《顺正理论》卷第二十八中说道：

> 果是诸法，成办名故。要已生法，此义成故。涅槃成办，由得已生故。彼亦由已生名果。或复于此说缘起门。涅槃于中无容为难。若有为法，果义决定，是此所明，如沙门果。诸过

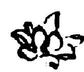
---

① 《阿毗达磨法蕴足论》卷第十一中说："此中缘起、缘已生法，其体虽一，而义有异。谓或有缘起非缘已生法，或有缘已生法非缘起，或有缘起亦缘已生法，或有非缘起亦非缘已生法……"（T26, p. 505b）

② T29, pp. 49c-50a.

③ T29, p. 498b-3.

④ T29, p. 498c.

> 现法，果义决定，名缘已生。法在未来，果义非定，废而不说。此略义者，是起法性，说名缘起。过、现诸法名缘已生，果义定故。谓于因果相系属中，据为因分说名缘起，定为果者名缘已生。又此中因名缘起者，以能为缘起诸果故。于此中果法名缘已生者，以过去、现在离缘不生故。[1]

在《大毘婆沙论》中，世友所说的缘已生法是与缘起法相待而存在的，因此缘已生法的实在性就会如缘合有一样难以保证。而《顺正理论》强调的是："定为果者名缘已生。"即强调缘起法与缘已生法是一种异时的因果关系——在外缘摄助的情况下，内缘生相起用，果法由此而进入正生位，此时再也没有任何法能障碍果法无间进入已生位，[2]从而成为现实的独立的果法。另外，《顺正理论》又强调："以过去、现在离缘不生故。"从而保证了果法不是无因而生的。由此可见，《顺正理论》的缘起法与缘已生法是非一非异的关系，而且比较符合契经的说法。

二、所造色之缘起法思想的异同

说一切有部认为，所造色虽然是地、水、火、风四大种所造，但是所造色与大种是别体的关系，而非所造以四大种为体。如《大毘婆沙论》中就认为，大种与所造色的关系是能相所相、能转随转的关系。[3]即两者主要是俱生关系。对于两者的因果关系，《大毘婆沙论》卷第一百二十七的解释是：

---

① T29, p. 498c.

② 《顺正理论》卷第十六云："诸法于正生时已能蠲除一切障碍。"(T29, p. 422b)

③ 《大毘婆沙论》卷第一百二十七中说："问大种造色相别云何？尊者世友作如是说：因是大种，果是造色。能生是大种，所生是造色。所依是大种，能依是造色。能相是大种，所相是造色。和合是大种，和合所生是造色。能建立是大种，所建立是造色。大德说曰：坚湿暖动相是大种。若色大种为因，而无大种相，是造色。有余师说：大种如天帝，造色如天众。大种如自在，造色如眷属。大种如王，造色如臣。大种如日月轮，造色如日光月明……"（T27, p. 664c）

问：造是何义？为是因义？是缘义耶？设尔何失？俱见其过。若是因义，此四大种于所造色五因皆无。如何可言能造诸色？若是缘义，诸所造色各除自体，余一切法无不皆是此增上缘。如何但言大种所造？答：应作是说，造是因义。问：此于造色五因皆无，如何因义？答：虽同类等五因皆无，而别有余五种因义。谓生因、依因、立因、持因、养因。由此能造。有余师言：造是缘义。问：诸所造色各除自体余法皆是此增上缘，如何但言大种所造？答增上缘义，有亲有疏，有近有远，有合不合，有在此生，有在余生。诸亲、近、合、在此生者，说名为因。疏、远、不合、在余生者说名为缘。由此义故说，诸大种与所造色为因增上，亦不违理。[1]

由上可知，大种与所造色不是俱有、相应等五胜因的关系，而只是能作因的关系。而此能作因又可以区分为生因、依因、立因、持因、养因五种功能差别。但是，所谓的"生因"，主要是从亲、近、合、在此生等意义上说的，而不是"从彼生"的意义上说的。这种因果关系使我们想到了《大毘婆沙论》卷第二十三中的一句话——"大德说曰：转名缘起法，随转名缘已生法。"[2]

《顺正理论》也认为大种与所造是俱生、随转的关系，如同如芽起影，灯焰发明。[3]但是对于缘起法与缘已生法的关系，《顺正理

① T27, p. 663a–b.

② T27, p. 118c.

③ 参见《顺正理论》卷第二十："大于所造能为五因。何等为五？谓生、依、立、持、养别故。虽同时生，而随转故，如芽起影，灯焰发明。大于所造，得成因义。如是五因，但是能作因之差别。大望所造，为余五因，理不成故。且诸大种，望所造色，非俱有因，非一果故……非相应因，不相应故。亦非遍行及异熟因，大种无覆无记性故。非同类因俱时起故。设后起者，非同类故……大种所造，因增上等，俱不相违。据生因等，说此言故。大与所造，为生因者，从彼起故，如母生子。为依因者，随彼转故，如臣依王。为立因者，能任持故，如地持物。为持因者，由彼力持，令不断故，如食持命。为养因者，能增长故，犹如树根，水所沃润。如是则显，大与所造，为起、变、持、住、长因性。或生因者，一切大种生所造色，非离诸大种，有造色生故。造色生已，同类相续，不断位中，火为依因，能令干燥，不烂坏故。水为立因，能为浸润，令不散故。地为持因，能任持彼，令不坠故。风为养因，能引发彼，令增长故。如是大种，虽与所造，无俱有等，五种因义。而有生等，五种别因……"（T29, p. 452a–c）



论》认同的是觉音的主张——“尊者觉天作如是说：诸法生时名缘起法。诸法生已名缘已生法。”[1]因此，所造色正生位相应的缘起法就不是大种的。但是我们为什么还说大种生所造呢？《顺正理论》卷第二的解释是：

> 何故言种？云何名大……或能显了十种造色，是故言种，由此势力彼显了故。若尔便有大过之失：一切因缘于果生位，皆有用故。无大过失。有大用故。言大用者，谓诸有情根本事中，如是四种，有胜作用。依此建立，识之与空。乃得说为有情根本。为别所余，故复名大。又于诳惑愚夫事中，此四最胜，故名为大。如矫贼中事业胜者，别余故名大矫大贼。如是此四，因缘中胜，名大别余。无太过失。[2]

也就是说，虽然对于所造色的生起，四大种没有起作用，但是四大种对所造色的显了有胜作用，所以说四大是因，所造色是果。实际上，有部常常以功用的达成立因果，而非只是法的生起。如《顺正理论》卷第十八中总结说：

> 虽诸法性本有非无，而功用成，必待因力。如诸造色体本非无，而功用成必因大种。因中胜者其唯五因。如造色因胜者无五，无有为法成不由因，如羸病人不能自起。由如此义，故说颂言：无少成立不由因，一切由因佛所说。诸法因多细难了，世迷便谓总无因。[3]

实际上，上面所说的“功用”可以分为功能（sāmarthya）与

---

① 参见《大毘婆沙论》卷第二十三。（T27, p. 118c）

② T29, pp. 335c-336a.

③ T29, p. 440a-b.

作用（kāritra）两种。[1]作用指的是引果作用或取果作用。而作用的生起，必须于生相起用的正生位，有诸缘起法的摄助，令作用生起。至已生位，此法成为缘已生法。现在世的已生法要发挥别的功能时，则需要余法与以彼力。[2]由此而说此法是果，余法是因。“故非能生，方成因性。”“能生、不生俱成因性。”[3]如现在世眼根要取境就需要眼识作伴助，故识是眼的因。[4]

总的来说，在《大毗婆沙论》中，缘起法与缘已生法的关系的界定还不明确，有诸多的说法。因此，大种是所造色的缘起法的观点在《大毗婆沙论》中是可以被认可的。因为“大德说曰：转名缘起法，随转名缘已生法”。[5]而《顺正理论》主张“尊者觉天作如是

① 如《顺正理论》卷第五十二中说：“诸法势力总有二种：一名作用，谓功能。引果功能名为作用，非唯作用总摄功能。亦有功能异于作用。且暗中眼见色功能为暗所违，非违作用。谓有暗障违见功能，故眼暗中不能见色。引果作用非暗所违，故眼暗中亦能引果。无现在位作用有阙，现在唯依作用立故。”（T29, p. 631c）

② 与果分为果正生位与果和果已生位与果。前者异时因果，后者俱时因果。

③ 参见《顺正理论》卷第二十：“今应思择：俱有、相应及所缘缘，若法生已，方兴作用，何须立此二因一缘……若离如是二因一缘，正灭位中，所引诸法，应无作用取境功能……有余师说：立因立缘，亦有别义，非要能起。虽无生用，而亦成因。如自相续，见定因果。于他相续，理亦非无。如契经说：二因二缘，生于正见。此亦应尔。能生、不生俱成因性。俱有诸法，和合能牵，异聚一果，名为作用。以于如是，和合聚中，随阙一法，余皆无用。故俱有法，更互为因。如俱有因，相应亦尔，展转有力，能取所缘。故非能生，方成因性。若尔何缘先作是说：法生所赖，故说名因。非可离因法有生义，故作是说。非谓一切能生果者方得名因。因义尚然，缘亦应尔。”（T29, pp. 450c–451a）

④ 《顺正理论》卷第三十四说：“……识与根有俱时起，许根由识有胜用生，故眼根生，虽不待识，而见色用，待识方成。”（T29, p. 538a）

⑤ 参见《大毗婆沙论》卷第二十三。（T27, p. 118c）

说：诸法生时名缘起法。诸法生已名缘已生法”。[①]因此俱生、随转的大种与所造色并非着重从缘起法与缘已生法的关系上说的，只是从大种对所造色的显了功能有胜作用上说，大种是因，所造色是果。

第三节　与《俱舍论》相关思想的比较

一、缘起思想的异同

缘起的梵文是“pratītyasamutpāda”，可以分解为：“prati-itya-sam-ut-pāda”。对于缘起的梵文的每一部分的含义，《顺正理论》卷第二十五中解释道：

> 此缘起（pratītyasamutpāda）言为目何义？今见此中差别义者，谓钵剌底（prati）是现前义，壹女界是有义。一字界中有多义故，由先钵剌底（prati）壹女界成“缘”。讫堙（ktvā）缘是已义，此合所依变成猎比（lyap[②]）。参(sam)是和合义，嗢(ut)是上升义，钵地(padi)界是有义。由以嗢(ut)为先，钵地(padi)界成起(samutpāda)。此总义者：缘现已合，有法升起，是缘起义。缘现前言，即目和合，复言和合，有何别用？为成无法唯一缘生，或显俱生、前生缘故。缘现前者，显俱生缘。缘和合者，显前生缘。此则显成依“此有彼有，此生故彼生”是缘起义。[③]

由此可见，《顺正理论》中的缘起的含义是：“缘现[④]已合，有法升起，是缘起义。”而且“缘现前”者，显俱生缘，即“此有

---

① 参见《大毘婆沙论》卷第二十三。（T27, p. 118c）

② 参见《八章书》经文“samāse 'nañpūrve ktvo lyap //7.1.37//”。（段晴著：《波你尼语法入门》，北京大学出版社，2001 年，第 392 页。）

③ T29, p. 481a-b.

④ “现”是现前的意思，或面前的意思。即表明果法生起时面前的诸缘。

彼有”。“缘和合”者，显前生缘，即“此生故彼生”。以上这些其实都是外缘，当外缘具足时摄助内缘生相起用。如《顺正理论》卷第十三中说：“谓或有法，于未获得引果用时，由遇未得、正得、已灭引果用时外缘摄助，于办自事，发起内缘，摄助功能，是名生相。”[1]因此俱生缘指的是未来世也处正生位的法。前生缘指的是已灭或现在正灭位的法。

但是，《俱舍论》并不这样理解缘起（pratītyasamutpāda）的梵文的含义。如卷第九中说：

> 此中缘起（pratītyasamutpāda）是何句义。钵刺底（prati）是至义，医底（eti）界是行义。由先助力界义转变，故行由至转变成缘（pratītya）。参（sam）是和合义，嗢（ut）是上升义，钵地(padi)界是有义。有藉合升转变成起(samutpāda)。由此有法，至于缘已，和合升起，是缘起义。[2]

总的来说，《俱舍论》认为缘起分为两个阶段：先是果法至于缘已，接着是果法和合升起。但是《顺正理论》认为世亲的这种解释与其所信奉的经部的“唯现在世有”的思想不相符。如卷第二十五批评道：

---

① T29, p. 409 b.

② T29, p. 50b。梵文为：atha pratītyasamutpāda iti kaḥ padārthaḥ / pratiḥ prāpty-arthaḥ etiḥ gaty-arthaḥ / upasargavaśena dhātvarthapariṇāmāt prāpyeti yo 'rthaḥ so 'rthaḥ pratītyeiti / padi satta-arthaḥ sam-ut-pūrvah prādurbhāva-arthaḥ / tena pratyayaṃ prāpya samudbhavaḥ pratītyasamutpādaḥ /（3-28）。《俱舍论记》卷第九对这段话的解释是：“诸缘势力起果名行。未至之时，未成缘义。若缘力至果，或诸缘相至，方得名缘。故造字家于行界上加至，助缘行成缘义。参是和合义，嗢是上升义。此二是字缘。钵地界是有义是字界。钵地有界藉前参嗢合升字缘助力，转变成起。若助讫成起，应言参牟播陀，此翻名起。所以然者，明诸有法要与缘合便得上升，故名为起。故造字家于有界上加合升缘，有成起义。故总结言：由此有行法，至于四缘已，和合升起，是缘起义。如是句义至彼应先说。”（T41, pp. 169c-170a）

> 如是所释，越彼所宗……法何时起，为在现在？为在未来？设尔何失？起若现在，起非已生，如何成现？现是已生，复如何起？已生复起，便致无穷。起若未来，尔时未有。何成作者？作者既无，何有作用？（此为声论师的批评）
>
> 故于起位，即亦至缘。起位者何？谓未来世。诸行正起，即于起位，亦说至缘。（此为世亲的答复）
>
> 非如是言能释前难。以正起位许属未来。彼宗未来，犹未有体。至缘及起依何得成……彼宗生等，其体实无，故生等声，无义可表。无法不可说为义故。又生等相，非行相续分位安立。前于思择有为相中，已遮遣故，要刹那位立相得成，行相续中方可准立。由相续假揽实成故。又彼起言，依何而说。非无有用可说用言。非毕竟无可言有用。故彼于难，亦非善释。唯对法宗，说“已”无过。起及起前，皆可有故。谓对法者，言法起时，如已生位，其体实有。可随俗说作者无谬。（此为众贤的批评）[1]

也就是说，如果把缘起分为缘至与法起两个阶段的话，那么法起位该是何时呢？如果法起位是现在时的话，起非已生，如何成现？现是已生，复如何起？已生复起，便致无穷。如果法起位为未来世的话，经部认为未来世无体，如何会有法起呢。既然发起位无法安立，那么之前的缘至也就无从安立。因此只有宣说三世实有的说一切有部才能安立“起”及“起前”。即法起时是正生位，处在未来世，此时非为已生位，故无“已生复起”等过失。总的来说，缘起指的是因缘具足时，令果法升起。因此缘起讲的是果成熟之前，未来正生位中，因果相互系属情况。

二、和合名触与和合生触思想的异同

《顺正理论》卷第二中谈到了佛说的一句话：“如契经说：眼及

① T29, p. 481b-c.

色为缘生于眼识，三和合触，俱起受、想、思。”[1]对于这句公认是佛所说的话，不同的派别有不同的认识。如《俱舍论》卷第十列举了两种不同的说法：

> 有说三和即名为触。彼引经证，如契经言：如是三法聚集，和合说名为触。有说别法与心相应三和所生说名为触。彼引经证，经言：云何六？六法门。一六内处，二六外处，三六识身，四六触身，五六受身。六六爱身。此契经中根境识外别说六触，故触别有。
>
> 说即三和名为触者，释后所引六六经言：非由别说便有别体……虽有根境不发于识，而无有识不托根境，故已说三，更别说触，便成无用。
>
> 有余救言：非诸眼色皆诸眼识因，非诸眼识皆诸眼色果。非因果者，别说为三。因果所收，总立为触。
>
> 说离三和有别触者，释前所引“如是三法聚集，和合名触”经言：我部所诵经文异此。或于因上假说果名，如说诸佛出现乐等。
>
> 如是展转，更相难释，言论烦多，故应且止。[2]

上面谈到的第一种说法可以概括为和合名触的思想，这种思想是经部所主张的。[3]经部认为根境识三者是相待而成的，故不可以生出别体的事物。第二种说法可以概括为和合生触的思想。这种思想是有部所主张的，也是《顺正理论》认同的。这两种说法各有各

① T29, p. 338c.

② T29, p. 52b-c.

③ 如《大毗婆沙论》卷第一百四十九中谈道：“譬喻者说：触非实有。所以者何？契经说故。如契经说：眼及色为缘生眼识，三和合触等。离眼、色、眼识外实触体不可得。为遮彼意显触体是实有。若触体非实有者，便违经说。如契经说：触为缘受。若无触者但应说六处缘受。或说无缘不应言触缘受。又若触体非实有者，应说缘起唯十一支，契经不应说有十二。又若触体非实有者，但应说有九大地法。然说有十，故触实有。”（T27, p. 760a-b）

的道理，而且互相发难。世亲并没有明确说哪一种说法更为优胜些，因为很难辩得清楚。

实际上，首先要解决的问题是：俱生法中，如何因法对果法的生起有作用？比如五识所缘的是现在世的色法，而且有部认为所缘缘与俱有因、相应因一样，要现在世才能引果、与果。那么作为所缘缘的现在世的色法，在五识的未来世正生位时又有什么作用？或者怎么证明识、心所是从俱生的所缘缘中生起的呢？对此，《顺正理论》卷第二十的回答是：

> 岂不一缘二因作用，非于彼法生时即有……虽法灭位作用方成，而法生时非无功力。离此彼法必不生故。以心、心所必仗所缘，及托二因，方得生故。[①]

实际上，俱时的士用果往往是依所达成的（取境等）功用上立的果法，[②]不是从缘已生的意义上立的果法。所以俱有、相应、所缘缘在果法发挥功用的现在世时对俱时的果法发挥取果作用、与果功能。但是这并不意味着这些俱生的因法的法体对果法的法体处在正生位时没有发挥功力。只是这些功力并不是引果作用和与果功能罢了。

而且《顺正理论》进一步认为，并不是俱起的所有的法都能产生别体的果法：

---

① T29, p. 451a.

② 参见《顺正理论》卷第二十："今应思择：俱有、相应及所缘缘，若法生已，方兴作用，何须立此二因一缘……若离如是二因一缘，正灭位中，所引诸法，应无作用取境功能……有余师说：立因立缘，亦有别义，非要能起。虽无生用，而亦成因。如自相续，见定因果。于他相续，理亦非无。如契经说：二因二缘，生于正见。此亦应尔。能生、不生俱成因性。俱有诸法，和合能牵，异聚一果，名为作用。以于如是，和合聚中，随阙一法，余皆无用。故俱有法，更互为因。如俱有因，相应亦尔，展转有力，能取所缘。故非能生，方成因性。若尔何缘先作是说：法生所赖，故说名因。非可离因法有生义，故作是说。非谓一切能生果者方得名因。因义尚然，缘亦应尔。"（T29, pp. 450c-451a）

> 谓眼、色、识三俱起时，眼不待二，色亦如是，识生必托所依、所缘故，眼识生要待余二。诸心所法生时，亦待所依、所缘。然彼所依复有二种：一是和合所依谓识，二是相离所依谓眼。或识是彼亲密所依，眼根是彼系属所依，所缘即是彼所取境。故彼生时，必待三法。眼及色为缘生于眼识者，谓眼与色和合为缘生于眼识，即是俱时，不增不减，共为缘义。次后经复言三和合触者，谓眼色识和合为缘生于眼触，亦是俱时，不增不减，共为缘义。若谓和合言是共为缘义，则应触体三法合成，岂更有余实体触者？此亦非理。眼、色、识三无有展转为缘义故。然说一切共为缘故，由斯触体别有义成。若尔应言三和合故触。不尔。为遮疑后时生故，说第五声[1]便疑后起。[2]

从这段话中，众贤给我们提供了一条重要的信息："眼、色、识三无有展转为缘义故。然说一切共为缘故，由斯触体别有义成。"也就是说，"展转为缘义"的事物是不能生出别体的法。如三芦束，展转互为依持才可以住立，它们不能再支持别体的事物。再如四大种展转相待，故不能生起别体的所造色。因此四大种只是所造色的显了因，非同一果的俱有因。而眼不待二，色亦如是，所以眼、色"共为缘"可生别体的眼识。同样，正是由于眼、色、识三无有展转相待为缘义，[3]所以可以共为缘而生别体的触这一心所。

---

① 第五声是从格，由此就会认为触是从根、境、识生，是一种异时的先后关系。但有部认为这一切是一种俱时的关系。

② T29, p. 385a.

③ 《顺正理论》卷第二十九中说："若识与名、色展转为缘，何故经多言：识缘名色，互为缘性？其理虽通。显识用强，是故偏说。识用强者，谓识为所依，受等用心为所依转故。识持精血，成羯剌蓝，成有情身。其用胜故，如王臣等，虽互相依，而王得名，以最胜故。识与名、色应知亦尔。"(T29, p. 504a) 由此可知，虽然识缘名、色而生，但识用强胜，称为心王，故可与名、色共为缘而三和合生触。

总的来说，《俱舍论》没有解决为何三和合能生别体的触心所的问题。《顺正理论》则作了两步创新：第一步，《顺正理论》认为俱生因法虽然于现在世发挥取果、与果的功用，但是它们在果法的未来世正生位时还是发挥了功力的。由此解决了“从缘生法实有”的“生”的问题。第二步，《顺正理论》认为俱生的因法要互不相待“共为缘”，才能产生别体的俱生的果法。如果因法“展转为缘”，其果法只能是缘合有这样的假法。如五蕴、名色展转相待为缘，故“我”只能是假法，且并非是一别体的所造果。

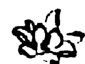
第七章

五识所依所缘实有

第一节　五识所依所缘极微和集

《顺正理论》卷第四中谈道：“此中上座作如是言：五识依、缘俱非实有。极微一一不成所依、所缘事故。众微和合，方成所依、所缘事故……如是极微一一各住，无依缘用。众多和集，此用亦无。故处是假，唯界是实。彼部义宗略述如是。今谓彼论涉坏法宗，故有智人不应欣慕。”[1]这里所说的上座指的就是经部。该派认为实有的一一极微不是五识的所依、所缘，五识的所依、所缘是众多极微的和合，而和合却是依多而立的假法。所以经部认为五识所依、所缘非为实有。由此进一步认为作为产生识的所依、所缘的十二处是假，唯有单独的一一界法是实。对此，《顺正理论》认为这些思想与说一切有部的思想相违，并创造性地提出了“极微和集”这一概念。

① T29, p. 350c.

一、五识所缘极微和集

《顺正理论》卷第四谈到了经部主张的五识所缘非实有的理论：

……又彼师徒串习世典，引众盲喻。证已义宗。传说：如盲一一各住，无见色用。众盲和集，见用亦无。如是极微一一各住，无依缘用。众多和集[1]此用亦无。故处是假，唯界是实。彼部义宗略述如是。[2]

也就是说，经部认为单个单个的极微不能成为五识的所缘，因为我们没有见到一一个别的极微。所以经部认为五识不缘实法，五识缘的是众微和合所成（粗显）[3]的假法。并且经部还通过譬喻解释说：单个的盲人没有见的能力，众多的盲人和集也不能有见的能力。由于五识的所依、所缘都是极微和合的假法，所以经部认为作为所依、所缘的十二处是假法。而以个别单一的实法为体的十八界是实法。如《顺正理论》所记载的经部的处、界观："多物和合方得处名，一一别物即得名界。"[4]

---

① 此段两处的"和集"的翻译也许有误。应该译为"聚集"或"和合"才对。

② T29, p. 350c.

③ 《唯识二十论述记》卷下解释道："谓经部师实有极微非五识境，五识上无极微相故。此七和合成阿耨色，以上粗显体虽是假，五识之上有此相故，为五识境。一一实微既不缘著，故须和合成一粗假，五识方缘。故论说言：实有众微皆共和合。"（T43, p. 992c）

④ T29, p. 352a。众贤不同意十二处是假法的观点，如《顺正理论》卷第四谈道："如契经说：乔答摩尊余处说言：我觉一切。依何一切言我觉耶？唯愿为开胜义有法，世尊告曰：梵志当知：言一切者，谓十二处。此胜义有，余皆虚伪。世尊不应依不实法说胜义有。又亦不应唯证假有成等正觉。空花论者可说此言。称佛为师不应党此。故十二处皆是实有。非于假法可说胜义。如是上座诸有所言前后谛观多成违害。信而无智同所敬承。具智信人必无随顺。"（T29, p. 352a）

对于经部的言论，众贤进行了深入的批驳。如《顺正理论》卷第四中批判道：

> 众盲喻违彼自宗。一一极微非依、缘体。众微和合成依、缘论。彼对盲喻极不相符。和集极微为依缘论，此对盲喻理不相违，许一一微是依、缘故。执一一微非可见者，众微和合亦应不见，同盲喻故，如非色合故。五识身决定不用和合为境。然必有境，故以实法为境义成。[1]

众贤指出，经部的众盲喻用得很不恰当，对于彼宗来说有自相矛盾的过失。因为既然一一极微非所缘境，那么众极微的和合也应该是非所缘，但是经部却认为众微和合成依、缘论。对于经部认为五识缘假法的观点，众贤针锋相对地坚持认为：识必缘有境。识必缘有境是众贤证明三世实有、法体恒有的重要原理。这一原理也在这里被坚持。那么五识所缘的实法是什么呢？对此《顺正理论》卷第四的回答是：

> 复有圣言显眼等识非缘妄境，故契经言：于不见言见，于见言不见，此非圣语。于见言见，于不见言不见，此是圣语。若眼等识缘妄境者，于见言见应非圣语，于见言不见应是圣语。若谓随俗说如是言，无斯过者，则应意识说，缘实者亦随俗言。是即一切唯有假说，便为安住坏法论宗。或应辨析差别道理，又此圣语依何境说？若依和合，眼识不缘和合为境。已广成立。若依和集即是胜义。[2]

此处提到的佛的圣语所说的“于见言见”中的胜义的所见的和集即是五识所缘的实法。对于此实有的和集以及五识的特征，《顺正理论》卷第四的解释是：

---

① T29, p. 352c.

② T29, p. 351c.

今谓彼论涉坏法宗。故有智人不应欣慕。五识不缘非实有境，和集极微为所缘故。又五识身无分别故，不缘众微和合为境。非和合名别目少法可离分别，所见乃至所触事成。以彼和合无别法故，唯是计度分别所取。五识无有计度功能，是故不缘和合为境。即诸极微和集安布，[1]恒为五识生起依缘。无有极微不和集故。设有极微不和集者，是彼类故，亦属依缘。然五识身唯用和集为所缘故。[2]

也就是说，经部所说的极微和合的境实际是根本不存在的事物，是缘合有，属于假有，就像“我”一样，五蕴是实有的，但是五蕴和合的“我”是根本不存在的。作为无有计度功能的五识来说，不可能以不存在的“和合”或“我”为所缘。“和合”或“我”只能是有计度分别能力的意识（的想心所）的所缘。所以《显宗论》卷第三总结说：

五识无分别故，缘实极微和集为境，不缘和合。非和合名别目少法可为无分别识所取境成。于多法中起一增语，言说转故名为和合。五识不缘增语为境，是故和合非五所缘。[3]

与经部的假的“极微和合”这个概念不同，众贤提出了实的“极微和集”这一重要的新的概念。即诸极微和集安布，恒为五识生起

① 对于五根的极微的和集安布的情况，《顺正理论》卷第八说：“云何眼等诸根极微安布差别不可见故？虽难建立而有对故。住方处故。和集生故。定应说其安布差别。眼根极微居眼星上对向自境傍布而住，如香荾花，清彻膜覆，令无分散。有说重累如丸而住，体清彻故，如秋泉池，不相障碍。耳根极微居耳穴内旋环而住，如卷桦皮。鼻根极微居鼻頞内背上面下，如双爪甲。此初三根横作行度，无有高下如冠花鬘。舌根极微布在舌上，形如半月，当舌形中如毛端量，非为舌根极微所遍。身根极微遍住身分，如身形量。”（T29, p. 374a）

② T29, p. 350c.

③ T29, p. 788c。《顺正理论》卷第四中说：“七半有所缘中，五界唯缘胜义为境，余缘胜义亦缘世俗。”（T29, p. 352a）

依缘。因此极微和合指的是诸多极微简单地各自独立地堆积在一起，积成什么样的形状便是什么样的形状。而极微和集则指的是：众多极微相互联系，相互资助地安布，[①]是有机的整体，故这一整体是实法。

并且众贤提出：无有极微不和集。所以单一的极微在现实中是不存在的，单一的极微反而被认为是假设性的。如《顺正理论》卷第三十二谈道：

> 已说极微渐次积集成微乃至一踰缮那。然许极微略有二种：一实二假。其相云何？实谓极成色等自相，于和集位，现量所得。假由分析，比量所知。谓聚色中以慧渐析至最极位，然后于中辩色、声等极微差别。此析所至名假极微。令慧寻思极生喜故。此微即极，故名极微。极谓色中析至究竟，微谓唯是慧眼所行。故极微言显微极义。[②]

既然单一的极微是假设性的，所以由单一的极微无联系地堆积性的和合也就是不存在的，只能是意识的计度分别。因此和合是世俗谛，和集是胜义谛，如《顺正理论》卷第三十三的解释是：“又世俗不应说从缘而起，以世俗法非实有故。法若实有可从缘生，异此缘生应无自体。若尔便顺坏法者宗。”[③]也就是说，极微和集是属于因缘所生法，是缘已生有，所以是实有的法。

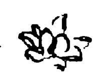
我们必须承认，众贤对于自己提出的“极微和集”这一概念解释并不充分，难以了知。但是极微和集的情况与语表的情况相似，非常有助于我们对“极微和集”的理解。如《顺正理论》卷第三十三中说：

---

① 《成唯识论述记》卷第二(本)中说：“极微和集相资之时与不和集不相资时其体是一，如何相资能为大故发生五识？”(T43, p. 271a)极微和集相资的状况可以参考：极微互不相触，但是极微聚中有风界力摄持极微，而极微间又有对势力反抗极微互相靠近。

② T29, p. 522a.

③ T29, p. 532c.

> 如无一语可独宣唱，亦无独能生耳识理。然语实有不坏胜义。集从缘生名为语业。如是虽无一实有界独能表示，而有实表，不坏胜义。集从缘生名为语表。[①]

也就是说，虽然单一的极微或语（声）是不能被眼识所缘或被耳识所了知，但是从缘所生的和集的极微聚或和集的名却是实有，能够被了知，且不坏胜义谛。由此我们知道，“和集”的“集”的意思是“从缘生”的意思。既然是从缘所生的，那么极微和集的生成不是先生起诸多的极微，再由这些极微聚集成极微和集。应该是，在未来世的正生位时就在诸缘的摄助下进行着极微的和集，当进入已生位的现在世时，便已经是极微和集了。因此极微和集是整体性的别有自体的实有的法。[②]

二、五识所依极微和集

《顺正理论》卷第二十六中谈到了经部关于眼等五根的观点：

> 此中上座，欲令眼等，唯有世俗，和合用故。作如是说：眼等五根，唯世俗有，乃至广说。如是所欲，于理匪宜，救疗彼方，如初品说：有少差别。今应更辩。[③]

---

① T29, p. 533a.

② 其中的缘起道理可以参考名的产生。如《顺正理论》卷第十四中说：“然能说者，以所乐名，先蕴在心。方复思度，我当发起，如是如是言，为他宣说，如是如是义。由此后时，随思发语，因语发字，字复发名，名方显义。由依如是展转理门，说语发名，名能显义。如斯安立，其理必然。若不以名，先蕴心内，设令发语，无定表诠。亦不令他，于义生解……故知别有名句文身，缘声而生，能显了义……我宗三世，皆有非无，故后待前，能生名等。虽最后念，名等方生。而但闻彼，不能了义，由不具闻。如先共立，名等契约，能发声故。然闻一声，亦有了者，由串习故，依此比余。”（T29，pp. 414b-415b）

③ T29, p. 486c.

此中上座指的是经部。该派认为五识所依不是一一的实有的极微，而是极微的和合。而和合是依多立一的假有，故是世俗有。如《顺正理论》卷第五十八中说："依多立一，理应如蕴，是世俗有。所依实物，方是胜义。"①

对于经部的五识所依非实的观点，《顺正理论》卷第四反驳道：

> 传说，如盲一一各住，无见色用。众盲和集，见用亦无。如是极微一一各住，无依缘用，众多和集，此用亦无。故处是假，唯界是实。彼部义宗略述如是。今谓彼论涉坏法宗，故有智人不应欣慕……以彼和合无别法故，唯是计度分别所取。五识无有计度功能，是故不缘和合为境。即诸极微和集安布，恒为五识生起依缘。无有极微不和集故。②

总的说来，经部所说的极微和合属于缘合有，故不是别有实体的存在，所以是意识的计度分别的假有。而与经部不同的是，《顺正理论》提出了"极微和集"这一概念。即认为现在世无有极微不以和集安布的方式存在。这种和集安布是别有实体的存在，是以众极微为缘所生的实法，即缘已生有。而五识正是以此实法为缘起法而产生的。

那么五识所依的极微和集的这种实法又是如何和集安布的呢？对此《顺正理论》卷第八中介绍道：

> 云何眼等诸根极微安布差别？不可见故，虽难建立，而有对故，住方处故，和集生故，定应说其，安布差别。眼根极微，居眼星上，对向自境，傍布而住，如香荾花，清彻膜覆，令无分散。有说重累，如丸而住，体清彻故，如秋泉池，不相障碍。耳根极微，居耳穴内，旋环而住，如卷桦皮。鼻根极微，居鼻頞内，背上面下，如双爪甲。此初三根，横作行度，无有高下，

① T29, p. 666b.

② T29, p. 350c.

> 如冠花鬘。舌根极微，布在舌上，形如半月，当舌形中如毛端量，非为舌根极微所遍。身根极微，遍住身分，如身形量……以无根、境各一极微为所依、缘能发身识，五识决定积集多微，方成所依、所缘性故。[1]

以上谈到眼等五根极微的安布情况各不相同。正如前面所说的"集从缘生"，所以根极微和集的安布是在正生位时外缘的摄助下形成的，当进入已生位时便呈现出上面所说的如香荾花、如丸、如卷桦皮等实有相状。而且根极微和集分别作为不同识的所依，因此我们可以认为五根的根极微和集分别都是别有自体的。从当代的眼光看的话，某一根极微和集就好比是一神经细胞。不同的感官的神经细胞的形状各不相同，功能也不一样，分别是单一的完整的有机单元。

第二节　与《大毗婆沙论》相关思想的比较

一、极微积聚与极微和集思想的异同

对于五识的所依、所缘，《大毗婆沙论》卷第十三中谈道：

> 问：颇有一极微为所依，一极微为所缘，生眼等五识不？答：无。所以者何？眼等五识依积聚缘积聚，依有对缘有对，依和合缘和合故。[2]

由此可见，在《大毗婆沙论》那里，积聚是与和合非常相近的概念，而积聚、和合又是形成有对的原因。而只有有对的色法才能作为五识的所依、所缘。

那么积聚的原始含义是什么呢？《大毗婆沙论》卷第七十六中

---

① T29, p. 374a.

② T27, p. 63c.

说："问过去、未来为有积聚如现在世墙壁等物？为无积聚各离散耶？设尔何失？"[1]由此可知，积聚是与离散相反的意思，也就是诸物汇聚一处的意思。

而且需要注意的是，积聚有蕴的含义，属于蕴的范畴，如《大毘婆沙论》卷第七十一谈道：

> 有三憍逸：一恃姓憍逸，二恃财憍逸，三恃命憍逸。恃姓憍逸者为说十八界，谓族姓义是界义，种类贵贱无差别故。恃财憍逸者为说十二处，谓生门义是处义，随有所生寻散尽故。恃命憍逸者为说五蕴，谓积聚义是蕴义，有为积聚寻散灭故。[2]

在《顺正理论》看来，积聚、和合属于蕴的范畴，那么积聚、和合所成的法就属于假法，并非别有实体。如卷第四十七中说：

> 由因教力有诸愚夫，五取蕴中执我、我所，此见名为萨迦耶见。有故名萨。聚谓迦耶，即是和合、积聚为义。迦耶即萨，名萨迦耶。即是实有，非一为义。此见执我，然我实无。[3]

也就是说，积聚、和合，依多所立的一，在世俗看来是实有，但此积聚、和合实是假法，无别实体。这种观点被经部所接受，如《顺正理论》卷第四记载到：

> 此中上座作如是言：五识依、缘俱非实有。极微一一不成所依、所缘事故。众微和合，方成所依、所缘事故……如是极微一一各住，无依缘用。众多和集，此用亦无。故处是假，唯界是实。彼部义宗略述如是。今谓彼论涉坏法宗，故智人不应欣慕。[4]

---

① T27, p. 395b.

② T27, p. 367a.

③ T29, p. 605c.

④ T29, p. 350c.

由上可见,《大毘婆沙论》将积聚与和合混同会造成诸多的过失:一者,极微积聚为假法,但是五识所依、所缘又必须是实法。二者,五识所依、所缘属于十二处的范畴,而积聚属于五蕴的范畴。

因此,《顺正理论》在谈论五识所依、所缘时,就不能使用《大毘婆沙论》的“积聚”这一术语,也不能使用经部“和合”这一术语。《顺正理论》创立了“和集”这一新的术语。

首先,《顺正理论》卷第三中说:“积聚义是蕴义,生门义是处义”[①]由此便对“积聚”作了限定,即积聚只能在蕴的范畴中使用,而不能在处的范畴中使用。从而与《大毘婆沙论》含糊的“积聚”作了区别。

其次,《顺正理论》卷第四中说:“五识不缘非实有境。”[②]由此便反驳了经部所执的假有的极微“和合”为五识所依所缘的观点。

再次,《顺正理论》提出了与积聚、和合不同的“和集”[③]这一概念。如卷第四中说:

> 和集极微为所缘故。又五识身无分别故,不缘众微和合为境,非和合名别目少法,可离分别所见,乃至所触事成。以彼和合无别法故,唯是计度分别所取。五识无有计度功能,是故不缘和合为境。即诸极微和集安布,恒为五识生起依、缘。无有极微不和集故。[④]

---

① T29, p. 343b。《俱舍论》卷第一说:“诸有为法和合聚义是蕴义。”(T29, p. 4c)

② T29, p. 350c.

③ 之所以使用和集这一概念,也许是源自于《三具足经忧波提舍》的提法:“又自田义若和合义。若或多义若别异义。若或广义若宽博义。若或胜义若坚固义若牢固义。若和集义若和合义。若或物义若或财义。若或取义若积聚义。若或惭义若或愧义。”(T26, p. 362b)由此可见和集与和合是一对概念。积聚与取是一对概念。

④ T29, p. 350c.

也就是说，和合是非实的假法，故不能作为无计度分别的五识的所缘，只能是想心所的施设计较的结果。五识所依、所缘的是和集极微。

接下要说明的是：为什么和集极微是实有的呢？《顺正理论》卷第三十三说："集从缘生。"[1] 我们知道，从缘生法是实法，所以和集是实法。相反的，依多立一的和合是缘合有，是假法。

另外，集从缘生是实有的观点也被用到了"积集"这一概念。如《大毘婆沙论》说："以五识身皆依积聚，缘积聚故。"[2] 同样一句话，《顺正理论》则说成："五识决定积集多微，方成所依所缘性故。"[3]

二、一极微假实思想的异同

《大毘婆沙论》卷第一百三十六中说："有为法有三分齐。谓时、色、名。时之极少，谓一刹那。色之极少，谓一极微。名之极少，谓依一字。积此以为渐多。"[4]由此可见，极微是色之最小的单元。对于此最小的色法，《大毘婆沙论》的描述是：

> 问：彼极微量复云何知？答：应知极微是最细色。不可断截、破坏、贯穿，不可取舍、乘履、抟掣。非长非短，非方非圆，非正不正，非高非下，无有细分，不可分析，不可睹见，不可听闻，不可嗅尝，不可摩触。故说极微，是最细色。此七极微，成一微尘。是眼、眼识，所取色中，最微细者。此唯三种眼见：一天眼，二转轮王眼，三住后有菩萨眼。[5]

① T29, p. 533a.

② T27, p. 63b.

③ T29, p. 374a.

④ T27, p. 701a-b.

⑤ T27, p. 702a.

由此可见，存在着单独的极微，此极微虽然普通的眼见不到，[①]但是却可以被天眼、转轮王眼、住后有菩萨眼所见。正是由于认为存在实有的单一的极微，所以《大毗婆沙论》还进一步讨论单一的极微是否为蕴的问题。[②]由此可见，极微与极微聚就好比谷粒与谷堆的关系。

但是《顺正理论》并不认为存在单一的极微。如卷第八中说："无一极微现在独住而不聚集。"[③]现在的极微都是以和集的方式存在着的，所以反过来说，单一的极微反而是于现在世中不存在的，因此单一的极微是假设性的存在。如卷第三十二中说：

> 然许极微略有二种：一实二假。其相云何？实谓极成色等自相，于和集位，现量所得。假由分析，比量所知。谓聚色中，以慧渐析，至最极位。然后于中，辩色声等，极微差别。此析所至，名假极微。令慧寻思，极生喜故，此微即极，故名极微。极谓色中，析至究竟，微谓唯是慧眼所行。故极微言，显微极义。[④]

由此可知，只有和集位的极微是实在的，但是这样的极微是不能单独存在的。将极微作为单一的实体进行考察，只是人类智能分

---

① 《大毗婆沙论》卷第十三云："问：颇有一极微为所依，一极微为所缘，生眼等五识不？答：无。所以者何？眼等五识依积聚缘积聚，依有对缘有对，依和合缘和合故。"（T27, p. 63c）

② 如卷第七十四中说："问：若多增语是蕴增语者，为有一极微名色蕴不？有作是说：非一极微可立色蕴。若立色蕴要多极微。复有说者：一一极微有蕴相故，亦可各别立为色蕴。若一极微无色蕴相，众多聚集亦应非蕴。阿毘达磨诸论师言：若观假蕴应作是说：一极微是一界一处一蕴少分。若不观假蕴应作是说：一极微是一界一处一蕴。如人于谷聚上取一粒谷。他人问言：汝何所取？彼人若观谷聚，应作是答：我于谷聚取一粒谷。若不观谷聚，应作是答：我今聚谷。乃至识蕴一一刹那问答亦尔。"（T27, p. 384a）

③ T29, p. 372b.

④ T29, p. 522a.

析的结果，实际是虚构的，所以是假法。同样的，一刹那、一字都是智慧分析的结果，如《顺正理论》卷第三十二言："以胜觉慧，分析诸色，至一极微，故一极微，为色极少。不可析故。如是分析，诸名及时，至一字、刹那，为名、时极少。"[1]同样的这段话，在《俱舍论》中则是少了"以胜觉慧"四字。对于我们为什么眼看不到单一的极微，《顺正理论》卷第四的回答是：

> 即诸极微和集安布，恒为五识生起依、缘。无有极微不和集故。设有极微不和集者，是彼类故，亦属依缘。然五识身，唯用和集为所缘故，不缘彼起。犹如虽有过去、未来色等境界，以五识身唯现境故，不缘彼起。虽不缘彼而五境摄。[2]

由上可知，单一的极微，在《大毘婆沙论》那儿是现实地存在着的。而在《顺正理论》那儿，则是智慧推理的结果，是在意识中的虚假存在。现实中存在的只是处于和集位中的极微。如果真有单一的极微，也如同过去、未来的色法一样，不能成为五识的所缘。

第三节　与《俱舍论》相关思想的比较

一、所缘与三世关系的异同

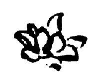
《顺正理论》卷第五十中谈道："我先所说为境生觉有相理成。若有诸师以此有相，标于心首应固立宗：过去、未来决定是有，以能为境生诸觉故。"[3]但是这种证明三世实有的认识论的方法，却受到了经部譬喻师的否定。如《顺正理论》卷第五十中说：

---

① T29, p. 521b.

② T29, p. 350c.

③ T29, p. 624c.

> 譬喻论者作如是言：此亦未为真实有相，许非有亦能为境生觉故。谓必应许非有亦能为境生觉，旋火轮、我二觉生时境非有故。又有遍处等胜解作意故。若一切觉皆有所缘，是则应无胜解作意。又《幻网》中说：缘非有见故。又契经说：知非有故。如契经言：于无欲欲则能如实了知为无。又诸世间梦中、翳目多月识等境非有故。又于非有了知为无，此觉以何为所缘境？又若缘声先非有者，此能缘觉为何所缘？是故应知有及非有二种皆能为境生觉，故此所说非真有相。①

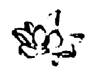
也就是说，经部认为，不存在的事物也可以成为境而使人产生认识，所以众贤所说的通过“为境生觉”证明三世实有的方式不能成立。实际上，经部认为五识所缘为极微和合，而非实有极微，就是要说明假法才是所缘。如《顺正理论》卷第二十五中说：“此中上座作如是言：五识依、缘俱非实有。极微一一不成所依、所缘事故。众微和合方成所依、所缘事故。为成此义，谬引圣言：佛告多闻诸圣弟子：汝等今者应如是学：诸有过去、未来、现在眼所识色，此中都无：常性、恒性，广说乃至，无颠倒性、出世圣谛，皆是虚伪妄失之法。乃至广说。彼谓五识若缘实境，不应圣智观彼所缘，皆是虚伪妄失之法。由此所依亦非实有。准所缘、境不说而成。”②

世亲便是站在相待假有的立场来理解过去、未来世法的。并且认为识可缘无体的过去、未来世法。如《俱舍论》卷第二十中说：

> 又彼所言世尊说故，去、来二世体实有者。我等亦说有去、来世。谓过去世曾有名有，未来当有。有果因故。依如是义说有去、来。非谓去、来如现实有……又彼所说，要具二缘识方生故，去、来二世体实有者……我说彼有如成所缘。如何成所缘？谓曾有、当有。非忆过去色受等时，如现分明观彼为有。但追忆彼曾有之相。逆观未来当有亦尔。谓如曾，现在所领色相，如是追忆过去为有。亦如当，现在所领色相，如是逆观未

① T29, p. 622a.

② T29, p. 350c.



来为有。若如现有，应成现世。若体现无，则应许有缘无境识。其理自成。[1]

也就是说，过去世是相待于现在世的曾有，未来世是相待于现在世的当有，因此过去、未来都是假有，无实体，因此应该承认有缘无境的识。对此，众贤作了批驳。如《顺正理论》卷第五十一说：

> 经主此言乖于论道。谓对法者作如是言：佛说二缘能生于识，此则唯说实及假依。为根为境方能生识。二唯用彼为自性故，非无可为二缘所摄。由此知佛已方便遮：无为所缘识亦得起。既缘过、未识亦得生，故知去、来体是实有。宗承既尔。而经主言：如有无亦能为所缘境者，但违戾佛非对法宗……又一切识必有境故。谓见有境识方得生。如世尊言：各各了别，彼彼境相，名识取蕴。所了者何？谓色至法，非彼经说：有识无境。由此应知：缘去、来识，定有境故，实有去来。[2]

以上需要注意的是："佛说二缘能生于识，此则唯说实及假依。"这句话说明了能够作为生觉的缘的是实物或是假法所依的实法。毕竟无和假法本身是不能产生识的。因此相待于现在而有的曾有、当有是不会产生识的。

另外从识的认识能力上说心及心所分别缘自相与共相。而世亲所说的"曾有"、"当有"、"无境"便是"无"的意思。"无"自然没有（也谈不上）自相与共相。所以"无"又如何可以作为境而使心、心所生觉呢？[3]对于为什么我们会对火轮、绳蛇等产生认识上的颠倒或犹豫的问题，众贤认为问题并不出在识上，而是境造成的。而且只有存在的事物才能产生差别及相似，这种差别及相似进一步造

① T29, p. 105b-c.

② T29, pp. 627c-628c.

③ 参见《顺正理论》卷第五十："无必越于自相、共相。何名所觉或所识耶？若谓即无是所觉识。不尔。觉识必有境故。谓诸所有心、心所法，唯以自相、共相为境。非都无法为境而生。"(T29, p. 622b)

成认识结果的差异与雷同。而无与有之间不会有差异与相似，所以“都无”不会造成认识上的颠倒与犹豫。反过来说，认识上的正确与颠倒、犹豫的差别，正好可以证明种种所缘境的存在。[①]

基于以上的认识，众贤分别驳斥了譬喻师所举的各种反例。对于旋火轮与我的问题，众贤解释道：比如我们常会在远暗处见到一个木桩便起是人的认识。于是说：“我见到人了。”虽然这是一种误认，但是所见的“人”并不是什么也没有，所起的“人”的觉也不是缘无境而生，因为毕竟还有一个木桩这一色法作为所缘。如果不是这样的话，为什么在没有木桩的地方不起“人”的觉呢？旋火轮的问题也是如此，“谓轮觉生非全无境。即火焰色速于余方周旋而生为此觉境。然火焰色体实非轮，而觉生时谓为轮者，是觉于境行相颠倒。”[②]类似的，我们对“我”的认识是以色等五蕴为所缘产生的。五蕴和合的“我”虽然是假有的，但正是由于有了五蕴的存在，才造成了“我”的颠倒见解。可是并不能说五蕴本身是颠倒的。

其实，以上的颠倒、犹豫的认识实际是心所法产生的，作为心法的六识是不会产生颠倒认识的。因为心法缘总相，心所想施设名相。[③]如《顺正理论》卷第三中说：

> 识谓了别者，是唯总取境界相义，各各总取彼彼境相，名各了别。谓彼眼识虽有色等多境现前，然唯取色不取声等。唯取青等，非谓青等，亦非可意不可意等，非男女等，非人杌等，非得失等。如彼眼识于其自境唯总取相，如是余识，随应当知。[④]

---

① 参见《顺正理论》卷第五十：“故一切觉皆缘有境，由此于境得有犹豫。谓我于此所见境中为是正知，为是颠倒。即由此故差别理成，同有相中见有别故。非无与有少有相同，如何于中得有差别？唯于有法有差别故，但于有境觉有差别故。唯有境觉有差别理成，非于有无可辩差别。”（T29, p. 622c）

② T29, p. 623b.

③ 《显宗论》卷第六中说：“然识与想其相各别。谓于境中，总了名识，别取名相，施设名想。”（T29, p. 803b）

④ T29, p. 342a-b.

对于梦中所见的幻象，众贤也认为不能是“缘无觉”。首先，《顺正理论》卷第五十解释了梦产生的原因：

> 谓由将睡计度思惟，或正睡时天神加被，或由身内诸界互违，故睡位中于过去境起追念觉说之为梦。过去非有理不极成，如何引证有缘无觉？梦所见境皆所曾更。然所曾更非唯所见，如菩萨梦是所曾闻。而有梦中见兔角者曾于异处见兔见角。令于梦中由心惛倒，谓于一处和合追忆。或大海中有此形兽曾见闻故，今梦追忆。所余梦境准此应思。故梦不能证缘无觉。[1]

也就是说，梦中意识所缘的都是曾经所见、所闻的法尘。如虽然没有见过，但听过。再如兔角虽然不存在，但曾经在某处见过兔，又在别处见过角，梦中由于心的惛倒，将这二者合为一处，便产生兔角的幻象了。

见多月的问题也是相似的。正常情况下眼识是见一月的，但当眼睛有病变时，产生的识不明利，从而有迷乱的多月的觉产生。但此觉并不是缘“非有”的，而是以月轮为所缘的。如果不是这样的话，眼睛病变者也应该可以在没有月轮的地方见到多月。但事实并非这样。

综合上述，《俱舍论》所说的“有及非有二种皆能为境生觉”不能成立，而众贤所立的“为境生觉是真有相”其理极成。虽然实法、假法都能为境生觉，但实际是实法或假所依的实体为境生识（心王），各种假法或颠倒法是相应的心所法（想）施设产生的。所以既然缘过、未识亦得生，故知去、来体是实有。

二、十二处实有思想的异同

《顺正理论》卷第四中谈道：“此中上座作如是言：五识依、缘

① T29, p. 623c.

俱非实有。极微一一不成所依、所缘事故。众微和合，方成所依、所缘事故……如是极微一一各住，无依缘用。众多和集，此用亦无。故处是假，唯界是实。彼部义宗略述如是。今谓彼论涉坏法宗，故有智人不应欣慕。”[①]也就是说，经部认为，作为生识的所依所缘的处[②]是极微的和合，所以处是假法。所以经部认为：“多物和合方得处名，一一别物即得名界。”[③]

对于处，《顺正理论》的理解是“生门”。如卷第三中说：

> 何缘故知门义是处？由训词故。处谓生门。心、心所法于中生长，故名为处。是能生长彼作用义。如契经说：梵志当知，以眼为门，唯为见色。此经唯证，门义有六。然心、心所有十二门。故契经说：眼及色为缘，生于眼识。三和合触，俱起受想思。如是乃至，意及法为缘，生于意识，三和合触，俱起受想思。有余师说：由此，依此，心等生长，故名为处。[④]

也就是说，十二处指的是生起心、心所的所依、所缘。心、心所是实法，那么作为生起它们的诸缘，也就必须是实法了。对于经部的言论，《顺正理论》卷第四的驳斥是：

> 若处假，界是胜义，上座此论，便违经说。如契经说：乔

---

① T29, p. 350c.

② 如《大毘婆沙论》卷第七十三中说：“复次，以二事故立十二处，一以所依，即眼等六，二以所缘，即色等六……问：何故名处？处是何义？答：生门义是处义，生路义、藏义、仓义……是处义应知。此中生门义是处义者，如城邑中出生诸物，由此长养诸有情身，如是所依及所缘内出生种种心、心所法……藏义是处义者，如库藏中有金银等宝物积集，如是所依及所缘内有心心所诸法积集……”（T27, p. 379a）

③ 参见《顺正理论》卷第四。（T29, p. 352a）

④ T29, p. 343c.

> 答摩尊，余处说言：我觉一切。依何一切，言我觉耶？唯愿为开，胜义有法。世尊告曰：梵志当知，言一切者，谓十二处。此胜义有，余皆虚伪。世尊不应依不实法说胜义有。又亦不应唯证假有成等正觉。空花论者可说此言。称佛为师，不应党此。故十二处皆是实有。非于假法可说胜义。如是上座诸有所言，前后谛观，多成违害……执一一微非可见者，众微和合亦应不见。同盲喻故，如非色合。故五识身，决定不用，和合为境。然必有境。故以实法为境义成……五界唯缘胜义为境，余缘胜义，亦缘世俗。如是已说有所缘等。[1]

上面所说的“五界唯缘胜义为境”指的是极微和集。如《顺正理论》卷第四说：“若依和合，眼识不缘和合为境，已广成立。若依和集，即是胜义。”[2]

世亲在十二处假实这一问题上，并没有认同经部的观点，而是认为十二是实有。如《俱舍论》卷第一中说：

> 是故如聚，蕴定假有。若尔应许诸有色处，亦是假有。眼等极微，要多积聚，成生门故。此难非理。多积聚中，一一极微，有因用故。若不尔者，根、境相助，共生识等，应非别处，是则应无十二处别。[3]

由此可知，世亲认为单一的极微不能成为所依、所缘，但是多个极微积聚时，其中的一一极微都共同发挥所依、所缘的功用。

也就是说，世亲之所以认为十二处实有，那是因为极微积聚中的一一极微实有，而不是因为极微积聚的实有。但是《顺正理论》则认为十二处的实有源自于极微和集的实有，而不在于极微和集中

---

① T29, p. 352a.

② T29, p. 351c.

③ T29, p. 5a.

的一一极微的实有。《顺正理论》卷第三十二中认为，和集位中的一一极微实际是“以慧渐析”[①]的假设性的存在。因为“无一极微现在独住。”[②] 因此对生识有所依、所缘功用的是极微和集本身。

---

① T29, p. 522a.

② T29, p. 337c.

第八章

身语表业实有

第一节　身表业实有

一、身表业非动

《顺正理论》卷第三十四中谈到了正量部的与运动相关的身业观：

> 于正法内，有作是言：身及山等，久住不灭。故契经说：或有一类，身住十年，乃至广说。又说七日，羯剌蓝住。又说持地，住经一劫。由此知身，可得久住。故有行动，为表理成。此义不然。且彼亦许，诸心、心所，有刹那灭。由此可证，彼所不许，身及山等，刹那灭义。[1]

该派认为，在有为法中，心、心所以及音声光明等是刹那灭的，定无行动。而不相应行、身表业色、

① T29, p. 534b.

身、山、薪等非刹那灭，可以多时久住。故一物可以在其还没灭之前，便可移动到别处。依此行动而成立身表业。[①]但是《顺正理论》认为，身体等都是和心、心所一样，是刹那[②]灭的。因为身与心等安危故："以身有识，续住多时，识若离身，即便烂坏。既与刹那灭心等安危故。身应如心必刹那灭。"[③]另外，佛陀大量地宣说身如识一样是刹那灭的："谓契经言：是心意识，刹那腊缚牟呼栗多，别异而生，别异而灭。又契经说：身于彼彼，刹那等位，衰老枯竭。又契经言：苾刍诸行，无有住止，速归坏灭。又言：苾刍诸行如幻，或增或减，暂住即灭……"[④]由此圣教量我们可以相信，诸行皆刹那灭，无久住理。"而言住者，但约诸行，相似相续，假说无违。"[⑤]对于这种行动观，众贤在《显宗论》卷第十八中作了总结性的批判："非一切行实有行动，以有为法有刹那故。非诸行体，转至余方，乃有灭义。以有为法，是处才生，即还谢灭。"[⑥]

上面提到的正量部的那种行动观《俱舍论记》概括为"不经生灭"的行动观。而《顺正理论》卷第三十三中还谈到了另外一种经历生灭的运动观：

---

① 参见《俱舍论记》卷第十三："有余正量部说：别有动色，从此至彼，名身表业。以聚色身动转之时，由此业色能动彼故。正量部计：有为法中心、心所法及声光等，刹那灭故，必无行动。不相应行、身表业色、身、山、薪等，非刹那灭，多时久住。随其所应，初时有生，后时有灭，中有住异。不经生灭，可容从此转至余方。有行动义。"（T41, p. 201b）

② 《顺正理论》卷第三十三中谈到了刹那的含义："刹那何谓？谓极少时，此更无容前后分析。时复何谓？谓有过去、未来、现在。分位不同，由此数知诸行差别。于中极少诸行分位，名为刹那。故如是说：时之极促，故名刹那。此中刹那，但取诸法有作用位，谓唯现在。即现在法，有住分量，名有刹那。"（T29, p. 533b）

③ T29, p. 534c.

④ 参见《顺正理论》卷第三十四。（T29, p. 534c）

⑤ T29, p. 534c.

⑥ T29, p. 860b.

余部言：动是身表。动名何法？谓诸行行。行如何行？谓余方起：或时诸行，即于本方，能为生因，生所生果；或时缘合，令于余方，邻续前因，有果法起。故即诸行，余方生时，得身业名，亦名身表。虽有此理，但唯世俗。"[1]

这种行动观，实际是刹那相续的行动观——此刹那因法生于此处，相续的下一刹那果法若于余处生了，世俗上便说有行动。如果因法与果法在同一处，便认为无有行动。如《显宗论》卷第十八总结道："虽诸行法因果无间，异方生时，约世俗说名为行动，亦名表业。而身表业，必是胜义。"世俗的行动是假的，故世俗义上的身表业也是假的。但是并不能因此就说没有胜义的实有的身表业。如《顺正理论》卷第三十三指出：

然非诸行实有行动，以有为法有刹那故。理虽如是，然不应言：身有表业非实物有。以说诸行，生灭为业，诸行生灭，即诸行故。有何别理，要余方生，乃名为业。非即因处，若即因处，若于余方，随有法生，即于是处，无间必灭，不往余方。[2]

也就是说，对于诸行法的行的理解不能停留在世俗的位置的变化或余方生上。刹那生灭的有为法的"生灭"本身就是"行"。这才是胜义的业。约于一一的刹那，便有实有的身表业。

二、身表业形为体

前面说到：并非一切行法实有行动，因为有为法刹那灭。因此并非需要诸行法其体转移至余方才灭，有为法应该是此处才生即此处灭，行动其实是世俗的假立。如《顺正理论》卷第三十四解释道：

① T29, p. 533a.

② T29, p. 533a.

若尔何故现见世间，有时身形行动可得？欲等缘力，能使身形无间异方展转生起，不审察者起增上慢谓有实行。现前可取，现见不取。月轮䟦行，有时由云，余方疾起，便起增上慢，谓见月䟦行。如是世间，身急回转，谓诸住物，皆急返旋。是故有为皆无行动。无行动故，所说身表，是形差别。[①]

也就是说，一切诸行都是刹那灭的，故无行动，因此身表只能是一一刹那的形的差别。如《顺正理论》卷第三十三中说：

发毛等聚，总名为身。于此身中，有心所起，四大种果，形色差别，能表示心，名为身表。如思自体，虽刹那灭，而立意业，于理无违。如是身形，立为身业。[②]

也就是说，一一刹那的思心所可以立为思业，同样的一一刹那的身形也可立为身表业。而且由心所起的身体的形色差别反过来也能表达心之所思。因此身形完全可以作为表业。

另外，《顺正理论》还通过圣教量来证明身形差别是身表业。如卷第三十四中记载道：

又契经说：起迎、合掌、恭敬、礼拜是身表业。余经又言：表即是业。由此证知，欲作意等，展转所起，手等别形，[③]名为身表，即是身业。故对法宗，立身语业，符教顺理。无杂乱过。[④]

---

① T29, p. 535c.

② T29, p. 532a.

③ 对于“欲作意等，展转所起，手等别形”的原理，《顺正理论》卷第三十四的解释是：“谓从加行心所生，不住等流大种果，别类形色，不待余显色，为眼识生因。能蔽异熟生，所长养形色。如是形色，名为身表。”(T29, p. 535c)

④ T29, p. 538b.

可是我们知道，显色、形色都是可以被我们所认识的，为什么显色就不能作为身表呢？对此《顺正理论》卷第三十三的解释是："然显不随等起心转。故非身表。"[1]也就是说，显色唯无记性，而且不随作者乐欲而得生，即使离心，亦得生，故说"不随等起心转"。[2]而形表则是相反，必待心方得生。

但是当时经部认为形色实际是由显色组成的，即形色是依多立一的缘合有，那么作为假法的形色又如何能够作为胜义的身表呢？对此众贤认为形色是离显色而别有实体，如《显宗论》卷第十八总结道：

> 云何知形显外别有？以形与显了相别故。若形即用显色为体，了相于中应无差别。既有长、白二了相异，故于显外别有形色。现见有触同根所取，了相异故体有差别。如坚与冷或暖与坚。如是白长虽同根取，而了相异，故体应别。是故显、形其体各异。又诸形色体必非显，以不待显能取形故。如不待余显有余显觉生，二显相望各别有体。既有形觉不待显生，故知显形定别有体。[3]

综合上述，我们知道：在色聚中，形可表心，且待心而起。故诸形差别，是谓身表。

---

① T29, p. 532c.

② 参见《顺正理论》卷第三十三："复以何缘不立显色及大种等为身表耶？此等皆唯无记性故。岂不此等如能生心亦应得成善等性别？此责非理。此等不随作者乐欲而得生故。又设离心，亦得生故。表必待心，方得生故。"
(T29, p. 532a)

③ T29, pp. 860c-861a.

第二节　语表业实有

一、语表业声为体

《顺正理论》卷第三十四云:"语表业云何？谓即言声名语表业。何故语表体即语言？身表、意业非即身、意，以离语言无别声能表。离身及意有色表思业。故立身业名从所依，语业约自性，意业随等起。由此于中无相违过。"[①]即是说，身表业其体不是屈伸等行动，而是所依的身体的形色差别。而语表业（vāgvijñapti），则不是以所依的口为体，而是发出的声音（śabda）为体。对于声，《顺正理论》卷第一有详细的分类：

> 此声八种。谓有执受或无执受大种为因及有情数非有情数差别为四。此复可意及不可意差别成八。执受大种，谓现在世有情数摄，长养、等流、异熟地等。与此相违名无执受。此中执受大种为因，声有二种：谓有情类加行所生，及余不待加行所起。其有情类加行所生，复有二种：一者手等加行所生，二者语表业为自性。此语表业复有二种：谓依名起，及不待名。依名起者复有二种：一者有记，二者无记。不待名者二种亦然，是有执受大种为因声相差别……岂不有声用有执受及无执受大种为因而得生起。如手、鼓等合所生声。无如是声……虽有执受与无执受二四大种共相扣击而俱为因，各别发声，彼声各据自所依故，不成三体。[②]

由此可知，语表业是由有情类加行有执受大种而得生起的声音。属于从缘生法，故是实有。与身表一样，语表也能表示心，如《顺

① T29, p. 539b。众贤在《显宗论》卷第十八总结道："语表业云何？谓言声为体。离声无别语能表故。非如身、意离业别有。以语业名依体立故。"（T29, p. 861b）

② T29, p. 334a-b.

正理论》卷第十四中说：

> 犹如语声，实而非假。理谓现见，有时得声，而不得字。有时得字，而不得声……知字离声。是故声者，但是言音，相无差别。其中屈曲，必依迦（ka）遮（ca）吒（ṭa）多（ta）波（pa）等。要由语声，发起诸字，诸字前后，和合生名，此名既生，即能显义。由此展转，而作是言：语能发名，名能显义，故名声异。其理极成。应知此中声是能说，文是所说，义俱非二。如是则为，无乱建立。[1]

也就是说，声音有迦（ka）遮（ca）吒（ṭa）多（ta）波（pa）等差别，当我们口发出 ka 等音时，在意识中会有 ka 等文字，作为意识的所缘境，从而能令系念无有忘失，并可以在异时异地再发 ka 等音而转述给他人。由于文字能被记忆，前后和合，从而生名。名能解决所指的问题，句能辩语所说意。[2]

二、语表业非合

前面谈到《顺正理论》认为，语表业是以语声为体，而语声指的是迦（ka）遮（ca）吒（ṭa）多（ta）波（pa）等个别的实有的言音。但是经部认为语表业是这些言音的和合。如卷第三十三中记载道：

> 彼上座所立身语业……即以世俗，补特伽罗，如是语言，从缘而起，生如是果，名语表业。以约胜义，法无主宰，故多

① T29, pp. 413c-414a.

② 如《顺正理论》卷第十四中说："于能说者，声已灭位，犹令系念，持令不惑，传寄余者，此相是文。此中名者，谓随归赴，如如语声，之所归赴，如是如是，于自性中，名皆随逐，呼召于彼。句者即能辩所说义，谓能辩析差别义门。文者谓能有所彰显，依此由此，彼彰显故，此即是字。谓令系念，无有忘失。或复由此之所任持，令无疑惑。或能持彼，转寄于余。"（T29, p. 413a）

实界，合立表名，一物不能独表示故，又无余物名为表故……又彼上座，自立诚言：非我拨无语实有性，然但不许，别有一物，独能表示，名为语表。[1]

由此可知，经部认为单一的语声是实有的，但是单一的语声不能表达意思，故必须是多个语声和合而立语言才能表意，才是语表。由于此语表是依多而立的，所以是缘合有，属于假有，是世俗法。众贤坚持认为语表业是实有自体的，是胜义谛法，所以在《顺正理论》卷第三十三中作了详细的批评。

首先，众贤批评了经部对于世俗法与缘生法关系的不明：

又世俗不应说从缘而起，以世俗法非实有故。法若实有，可从缘生。异此缘生，应无自体。若尔便顺坏法者宗。故不应说：即以世俗，如是语言，从缘而起。若依文次第，作如是释：世俗言但属补特伽罗。[2]

也就是说，经部没有弄清楚缘合有与缘已生有的区别。以多立一的缘合有是假有，就如五蕴和合成世俗的补特伽罗一样。而从缘而生的法是实有，是胜义谛。经部把世俗的缘合与胜义的缘生、缘起混淆是错误的。

其次，众贤对经部所说的“独能表示”的说法进行了深入的辨析：

我亦不许，离实语声，别有一物，名为语表。上座于此，何不生欣。岂不先说：一物不能独表示故，又无余物，名为表故。此无深理。如语体实，表亦应然。如无一语可独宣唱，亦无独能生耳识理。然语实有，不坏胜义。集从缘生，名为语业。如是虽无一实有界，独能表示。而有实表，不坏胜义。集从缘生，名为语表。我如是立，岂同汝宗，于圣教外，擅立业理。

① T29, pp. 532b-533a.

② T29, p. 532c.

> 非由和集显色可见，不和集时，其体虽有，细故不见，便非显色。表亦应然，故是实有。又彼自许，触法界中，各有多物，如一一物别得界名，总亦是界。色界亦尔，总聚如别，俱得色名，表亦应尔。故对法者，立业理成。①

也就是说，虽然如经部认为无一语可独宣唱，亦无独能生耳识理，只有名才能表示意思，但是名不是经部认为的缘合有，而是从缘而生的多字和集的实有法。另外，正如不可说：和集显色可见，不和集时，其体虽有，细故不见，便非显色。同理，虽然单一的语声不能表意，但不能认为语声非实有。所以不仅有集从缘生，名为语表，也有依于迦（ka）遮（ca）咤（ṭa）多（ta）波（pa）等语声的语表。如《顺正理论》卷第一中说："此语表业复有二种：谓依名起，及不待名。依名起者复有二种：一者有记，二者无记。不待名者二种亦然，是有执受大种为因声相差别。"②从根本上来说，虽然只有名可表义，但单个的语声也可表心。能表达心思的便是表业。

第三节　与《大毘婆沙论》相关思想的比较

一、形色与身表业思想的异同

对于色法，《大毘婆沙论》认为大约可以分为形色与显色两大类，如卷第十三中谈道：

> 色处有二十种。谓青、黄、赤、白、长、短、方、圆、高、下、正、不正、云、烟、尘、雾、影、光、明、暗。有说色处有二十一，谓前二十及空一显色。如是诸色或有显故可知非形故，谓青、黄、赤、白、影、光、明、暗及空一显色。或有形故可知非显故，谓身表业。或有显、形故可知，谓余十二种色。

---

① T29, pp. 532c–533a.

② T29, p. 334a.

若非显形故可知者无也。[①]

也就是说，与身表有关的色法是纯粹的形色。而纯粹显色以及既有显色又有形色的色法都不是身表业。[②]

但是众贤认为，《大毘婆沙论》的以上四种划分只是感官认识上的差异，而现实的组织结构上并不存在，如《顺正理论》卷第三十四引述道：

> 谓有诵者，作是诵言：或有色聚，唯显可了。谓青等影等大种造色聚。以于其中显色多故，余非定取故，唯显色可了……或有色聚，唯形可了，谓身表俱大造动聚。以动摄受相续法性，假施设故，体非真实。但身聚中，心所等起等流大造，实物聚中诸形差别，是谓身表。或有色聚二俱可了，谓所说余诸形显聚……或有色聚，俱非可了，如香味等，及无表聚……影等聚中，非无形色。以显增故，唯显可了然。诸形色略有二种：一者谓在和集显色极碍聚边周匝安布，二者谓在和集显色无碍聚边周匝安布。唯在和集极碍聚边形之差别是名身表。故于此中，无所说过。已辩身表业。[③]

由此可知，与《大毘婆沙论》不同的是，《顺正理论》认为，并不存在纯粹的形色。形色必然与显色在一起。形色就安布在显色的周围。只是形色有两种：一者谓在和集显色极碍聚边周匝安布，二者谓在和集显色无碍聚边周匝安布。唯有在和集显色极碍色聚边周

---

① T27, p. 64a.

② 《大毘婆沙论》卷第七十五中说："有说此中应作四句：或有色有显无形，谓青、黄、赤、白、影、光、明、暗，此八种色有显可知，无形可知故。或有色有形无显，谓身表色，此有形可知，无显可知故。或有色有显有形，谓长、短、方、圆、正、不正、高、下、云、烟、尘、雾，此十二种有显有形而可知故。或有色无显无形，谓除前相，即空界色。"（T27, p. 390b-c）

③ T29, pp. 538a-539b.

叵安布的形之差别是名身表。[①]影等色法并不是因为没有形色才不是身表业，而是因为其和集显色聚是无碍的。

二、表业与无表业关系的异同

《大毗婆沙论》卷第一百二十二中提到经部并不认为表业、无表业实有：

> 谓譬喻者说：表、无表业无实体性。所以者何？若表业是实，可得依之，令无表有。然表业无实，云何能发，无表令有。且表业尚无，无表云何有……又表、无表若是色者，青黄赤白为是何耶？复云何成善、不善性？若因摇动成善恶性，花剑等动何故不尔？[②]

也就是说，经部认为表业是依多立一的假有法，故依表业而起的无表业也是假有的。经部认为只存在显色，所以认为表、无表色体非显色，故非实有。另外，色法无记，如何表、无表又有善恶性呢？对于经部的指责，《大毗婆沙论》作了详细的辩驳：

> 若无表业无实体者，则亦与契经相违。如契经说：色有三摄一切色：有色有见有对，有色无见有对，有色无见无对。若无无表色者，则应无有三种建立，无第三故。
>
> 又若拨无表、无表色……彼杖髻出家外道，亦应不触害应无间。谓发表位，目连命犹存，目连涅槃时，表业已谢，由先

---

① 对于为什么和集显色极碍色聚别有形色的问题，《顺正理论》卷第三十四的解释是："若诸和集极碍色聚亦无有形，影、像应无分量可取。于彩画等，诸工巧人，以余显色，间杂余显，模仿本质，高下等形。实于其中，无高下等。若诸和集极碍色聚，亦无实形，唯有显者，应如画等，藉余显色，间余显色，状似有形，而实于中无高下等。然诸和集极碍色聚，不待余显间余显色，自有高下等实形量可取。由此证知：诸极碍聚，异诸显色，别有实形。"（T29, p. 539a-b）

② T27, p. 634b-c.

> 表力，得后无表故，彼外道触无间业……
>
> 然彼所言：此表、无表体，若是色青黄赤白，为是何耶？此责不然。非显色外无别色故。当知身表是形非显，语表是声亦非显色。二种无表，法处色摄，故不可责以同青等……
>
> 又如所说：若身摇动成善恶性，花剑等动何不尔者？此亦不然。有根法异，无根法异。身是有情数摄，由心运动，能表有善恶心心所法。花剑等不尔，故表、无表决定实有。[1]

总的来说，《大毘婆沙论》是通过分析种种体相性类的差别来证明表、无表业是实有的。其中最重要的证明是“触无间业”，即伤害时是表业，此时被害者命犹存，无间罪业还没成立。当被害者命断时，表业已谢，能使无间罪业成立的是表业发起的后无表业。

在《顺正理论》卷第二中，也记载了世亲关于经部的无表业的看法：“乱心无心等，随流净不净，大种所造性，由此说无表。”[2]对此，众贤作了批判：

> 相似相续说名随流。非初刹那可名相续，勿有太过之失。是故决定初念无表，不入所说相中。又相续者，是假非实。无表非实，失对法宗。[3]

也就是说，经部认为无表色是约相续而建立的，故是依多立一的假法。而说一切有部所说的无表色是约刹那而安立，故是实法。另外，某一刹那之后的下一刹那称为相续，那么世亲的“随流”说，就意味着第一刹那的无表业不摄在其中了。如《顺正理论》卷第三十五记载道：“然经部言：此亦非实……彼亦依过去大种施设，然过去大种体非有故。”[4]也就是说，经部不承认俱生的因果关系，所以认为无表业是由前一刹那的表业发起的。可是过去世为无，所以依

① T27, pp. 634c–635a.

② T29, p. 335a.

③ T29, p. 335b.

④ T29, p. 539c.

于前一刹那大种的无表业是不能成立的。

但是《顺正理论》卷第三十五认为初刹那的无表业与表业是俱生的:“有如是相，表及无表，前行造色，与四大种，俱时而生。生已无间，此四大种，及所造色，俱时而灭。以俱生故，从此所生，后无表色，嗣前种类，乃至未遇，舍无表缘，恒相续转。”[1]《大毗婆沙论》卷第一百三十二也是认为初刹那表、无表是俱生的:

> 初刹那顷表、无表色，与此及余能造大种现在俱灭。灭至第二刹那，以后表及大种俱在过去。诸无表色有在过去，有在未来，有在现在。是谓此处略毘婆沙，颇:有过去大种造过去色耶? 答:有。谓过去一切有对所造色、随心转无表、表所起无表，唯为过去大种所造。颇:有过去大种造未来色耶? 答:有。谓有未来表所起无表，唯为过去大种所造。颇:有过去大种造现在色耶? 答:有。谓有现在表所起无表，唯为过去大种所造。[2]

由上可见，初刹那表、无表是俱生的关系，而且《大毘婆沙论》认为表所起的无表可以由过去的大种所造。对于过去大种的问题《顺正理论》卷第三十五中说:

> 无表与表，虽有俱生。然能生因大种各异。粗细两果，因必异故。生因和合有差别故。一切所造色多与生因大种俱生。然现在、未来亦有少分因过去者。少分者何? 颂曰:欲后念无表，依过大种生。论曰:唯欲界系初刹那后，所有无表从过大生。谓欲界所系初念无表，与能生大种俱时而生。此大种生已，能为一切未来自相续无表生因。此与初刹那无表俱灭已，第二念等无表生时，一切皆是前过去大所造，此过大种，为后后念无表所依，能引发故。与后后念无表俱起，身中大种，但能为依。此大种若无，无表不转故。如是前俱二四大种，望后诸无

① T29, p. 542b.

② T27, p. 684b.

表，为转随转因。譬如轮行，因手依地。手能引发，地但为依。前俱大种，应知亦尔。[①]

由上可知，《大毘婆沙论》所说的过去大种含义不清，没有说明是哪种造色的大种。而《顺正理论》为我们指明，表色大种与无表色的大种是不同的。而且初刹那无表色的大种虽然灭入过去，但仍能成为后续无表色的所依及引发因，而身中的俱生大种只能成为后续无表色的所依因。因此初刹那之后的无表色有前、俱二大种为所依。

第四节　与《俱舍论》相关思想的比较

一、形色是否实有思想的异同

前面谈到说一切有部认为身形是身表业。但是世亲并不这样认为，他在《俱舍论》卷第十三中抬出了经部的形非实有的说法：

> 然经部说：形非实有。谓显色聚一面多生，即于其中假立长色。待此长色，于余色聚一面少中，假立短色。于四方面并多生，中假立方色。于一切处遍满生中假立圆色。所余形色随应当知。[②]

也就是说，当显色聚的某一方向生有较多的显色极微，那么这一方向就假立为长，生有较少的显色极微，该方向就是短。如果四个方向的显色极微一样多，就假立为方形。总的来说，经部认为实有的是显色极微，形色是由实有的显色极微的聚合，因此形色是假的。对此，众贤在《显宗论》卷第十八中作了总结性的破斥：

① T29, p. 544a-b.

② T29, p. 68a.

> 非显极微即成长等，假所依坏，假必坏故。以假用实为自体故。若显极微成粗显色及形色者，则一聚中显色坏时，形亦应坏。所依一故。如诸显色，既见显坏，形色犹存，故知显、形所依各别。所依既别，体别理成。[1]

也就是说，既然显色极微是实，依其而成的形色是假，那么当显色坏时，形色也就随之必坏。但是现实中并不是这样，故知显色与形色的所依是不同的。对此，《俱舍论》卷第十三又提出了新的疑问："若谓实有别类形色，则应一色二根所取。谓于色聚长等差别，眼见身触俱能了知。由此应成二根取过。理无色处二根所取。然如依触取长等相，如是依显能取于形。"[2]但《顺正理论》并不认为身触能了知长等形色差别。如卷第三十四答复道：

> 应二根取，难亦不成。长等但为意识境故。以诸假有，唯是意识所缘境界。如前已辨，能成长等，如种极微如是安布，说为形色，是无分别眼识所取，非身能取。如是形色，如依身根了坚湿等。了长短等，不如是故。以非暗中了坚湿等，即于彼位或次后时，即能了知长短等相。要于一面多触生中，依身根门，分别触已。方能比度，知、触俱行，眼识所牵，意识所受。如是相状差别形色。如见火色及臭花香，能忆俱行火触花色。[3]

也就是说，身触只能了知坚湿等相，当于一方向多触生时，通过意识的比度以及对过去情况的回忆，得知此相状为长。这就好比我们闻到某种花香，便能回忆起此花的花形。因此身触并没有取长等形色，故无二根取过。

最后，《俱舍论》认为由于不存在形色极微，只存在显色极微，所以形色是依显色极微安布假立的。如卷第十三说：

---

① T29, p. 861a.

② T29, p. 68b.

③ T29, p. 536a.

又诸所有有对实色，必应有实别类极微，然无极微名为长等，故即多物如是安布差别相中假立长等。若谓即以形色极微如是安布名为长等。此唯朋党，非极成故。谓若形色有别极微自相极成，可得聚集如是安布以为长等。非诸形色有别极微自相极成，犹如显色，云何得有聚集安布？[①]

对此，《顺正理论》认为除了有显色极微，同时还存在形色极微。如卷第三十四中谈道：

许有极成显色极微，非形细分。如诸显色。一一极微，无独起理，设有独起，以极细故，非眼所得。于积集时，眼可得故。证知定有显色极微。形色极微，亦应如是。宁独不许自相极成？诸有对色，所积集处，皆决定有，极微可得。既于聚色差别生中，有形觉生不待于显。如不待余，显有余显觉生，是故定应，别有如种，能成长等，形色极微。[②]

也就是说，眼识所缘是实法，此实法是极微和集。既然我们能见显色，就说明有显色极微和集，同时我们能见形色，说明也有形色极微和集。极微和集是由诸多极微从缘而生，所以定有能生成长形极微和集的形色极微。

另外，《顺正理论》卷第三十四还认为形色极微往往安布在显色极微聚的外围：

若显与形相杂难了，应以正理勤求别相。虽与显色相杂而生，然于其边，能为疆界，摄持显色，是谓为形。故破青丸，显存形坏，谓圆形色，但居其边，故破青丸，圆形即灭，然青显色，遍在丸中，故坏圆形，青显犹在……有一坏时，一不坏故，以相违因，有差别故。非体无异，可由相违。因有差别，

① T29, p. 68b.

② T29, p. 536b-c.

有坏不坏。又于色处，有善等别。不应显色，有善等性，如前已辩。故有别形，若谓显中，自有差别。谓待心起，或不待心，则已极成。身业实有，但于名想，少有迷谬。然有色处，加行心生，于色聚边，周遍而起，能为疆界，隔别显色。此与显色，非同法故，诸对法者，立以形名，即此说为，身有表业。[1]

二、身语表业与思业关系的异同

经部认为，身、语表业都是依多立一的，所以都是假法。既然身、语表业不是实有，所以从此二表业而生的无表业也就不能是实有的了。如《俱舍论》卷第十三中说：

身表业形色为体，语表业体谓即言声，无表业相如前已说，经部亦说：此非实有。由先誓限唯不作故。彼亦依过去大种施设。然过去大种体非有故。又诸无表无色相故。[2]

既然经部不承认表、无表业的实有，那么他们又是如何说明业之为业呢？《大毘婆沙论》卷第十九说："谓或有执：离思无异熟因，离受无异熟果。如譬喻者。"[3]卷第一百一十三中又说："又譬喻者说：身、语、意业皆是一思。"[4]也就是说，业之为业，毕竟不过是思的种种相，只有思可以为业。所以《俱舍论》卷第一中说："思是业性，造作意强。"[5]因为业是以思为体性的，所以经部肯定地说一切业皆是一思，不承认有思以外的行业。如《顺正理论》卷第三十四总结道：

又彼立假形以为身表，复立何法为身业耶？彼说业依身立

① T29, pp. 536c-537a.

② T29, p. 68c.

③ T27, p. 96a.

④ T27, p. 587a.

⑤ T29, p. 4a.

为身业，谓能种种运动身思依身门行故名身业。语业、意业，随其所应，立差别名，当知亦尔。[1]

也就是说，三业的体都是思，思依身、语转，即名身、语业。若思不能动发身、语，那就称为意业。[2]

但是《顺正理论》认为除了思以外还有实在的表业。如卷第三十四中说："复有理证，业不唯思。谓才起思，欲为杀父，等则应已得无间罪等故。若谓得罪要须动身，此未动身故无失者，是则于思外，有身业理成。谓有动身，方有身业，成杀等罪。若不动身，恶思虽起，罪未成故。"[3]对于思与表业的正确关系，众贤的描述是：

以对法宗，身、语二业，成无间等，要由恶思。若无恶思，此业不起。故身罪业，待恶思成。

唯思业宗，说思业起，不待身语。即思生位，已成身业，何假动身？

又对法宗，由因等起，思有善等差别性故，所起身、语，善等性成，可言必待思差别故。身业方成无间罪等。

非经部说：思业起时，要待身、语，方成善恶。彼许身、语唯无记故，如何可说，要待动身，思业方成无间罪等。故引此例，不遮彼失。[4]

也就是说，说一切有部认为身、语二业本身是无记的，只是由之前的思的善恶差别，身、语二业才有善恶等性。而经部却认为思业要待动身，才有善恶差别。但是经部主张身、语唯是无记，无记的身、语业又如何会影响思业的善恶性呢？

---

① T29, p. 537b.

② 参见《顺正理论》卷第四十三。（T29, p. 587a）

③ T29, p. 537c.

④ 参见《顺正理论》卷第三十四。（T29, p. 538a）

第九章

无为法实有

《顺正理论》卷第五十一说:“信有如前所辩三世，及有真实三种无为，方可自称说一切有。”[1]由此可见，三无为法实有，是说一切有部十分重要的理念。因此本章将详细讨论《顺正理论》中的三种无为法——虚空、择灭、非择灭，并与《大毗婆沙论》及《俱舍论》的相关思想进行比较。

第一节　三无为

一、虚空无为实有

《顺正理论》卷第一中对“虚空”给出了简要的定义:

> 于略所说三无为中，虚空但以无碍为性，于中诸法最极显现，故名虚空，是则无障以为其相。所有大种及造色聚一切不能遍覆障故，或非所

① T29, p. 630c.

障，亦非能障，是故说言无障为相。已说虚空。[1]

由此可知，虚空的特点就是既非所障，也非能障，能与色法同住，因此虚空遍一切处。[2]对于虚空无障碍的特性，《顺正理论》卷第十七的描述是：

> 非虚空体被余碍色所障碍故，余色生时，虚空开避，成无常失。然此虚空，容受性故，非色性故，无劳开避。虚空界[3]体是障色故，余色生时，理应开避。谓虚空界是轻妙色，虽不障余，而被余障。可是无常有为所摄。虚空相者，既不障余，亦非余障，色法生位，宁是无常有为所摄？虚空与色同住无违。故于诸位，无起无尽。
>
> 然壁等中有障碍者，由有碍色，居彼障余，非空无为，彼中无故。虚空界色，微薄轻妙，不能碍余，被余粗重色排障时，即便开避。诸有对色，法应如是：若一所居，必无第二。虚空无对，与空界殊，何容类彼有无常失。[4]

由此可知，虚空不是有对碍法，不是色法。一方面虚空与障碍有对的色法不同。障碍有对的色法是互相障碍的，虚空不是这样，既非能障，也非所障。另一方面，虚空与虚空界不同。虚空界虽不障余色法，却为被余所障。因此余色生时，虚空无需开避，虚空可

---

① T29, p. 332b.

② 《顺正理论》卷第五十五言："若尔何故无为名近？且虚空体遍一切处，相无碍故说名为近。非择灭体不由功用，于一切体一切处时皆可得故说名为近。择灭无为诸有精进正修行者断诸惑时，于一切体无有差别，速证得故说名为近，无为名近理趣既然。"（T29, p. 651c）

③ 虚空与虚空界不同，如《顺正理论》卷第二中说："若尔何意作如是说，能容受故名曰虚空？此说意言：有虚空故，令有对色展转相容，以虚空界与虚空相少分相似。故有此处假号虚空。空界即是咽喉等穴，能令众生吞咽饮食，及有转变便利等事。以无容受损益功能，是故虚空定非大种。"（T29, p. 336a）

④ T29, p. 429c.

以与余色法同住。

对于虚空是否实有自体，不同的部派有不同的看法。如经部就认为虚空不存在实体，是虚假的施设。如《俱舍论》卷第六中记载道："经部师说：一切无为皆非实有，如色受等，别有实物，此所无故。若尔何故名虚空等？唯无所触，说名虚空。谓于暗中，无所触对。便作是说：此是虚空。"[1]对此，众贤在《顺正理论》卷第十七中作了详细的辩驳。

首先，对于经部所说的"唯无所触说名虚空"作了批评：

> 且彼所言：唯无所触，说名虚空。无触名空，我亦信受，空无触故。言唯无触，说名虚空，非别有体。此何因证？已证暗中无所触对，便作是说：此是虚空。岂不此因能证非有？非唯用此所说为因，能证虚空决定非有。谓彼但说：此是虚空，非所触对。如何知彼唯于无触，说名虚空……且定不可以无触对，谓是虚空为决定因，证虚空体唯无所触。是则经主此中无因能证：虚空决定非有。[2]

也就是说，经部犯了两项错误：一者，无所触是比虚空更大的一个范畴，因此不可说"唯无所触说名虚空"。二者，犯了把特性作为法体的错误，即把无所触作为虚空的法体。

其次，众贤以至教量来证明虚空实有自体：

> 由今但以虚空都无所作，可得证非有……又契经说：虚空无为，有所作故，非不如乐。如世尊说：风依虚空，无作有依，非有心执。又光明色是虚空相，故知虚空其体实有。如契经说：然藉光明，虚空显了……勿彼梵志生如是疑：如何证知虚空是有？而世尊说：风依虚空。为遣彼疑，复说此语：若空非有，何藉光明？光明有色、有见、有对，若无虚空谁能容受？故世

① T29, p. 34a.

② T29, p. 429a-b.

尊说：然藉光明，虚空显者，显光明色能与虚空为实有相。[1]

由此可知，可以通过虚空发挥的作用来证明虚空实体的存在。一者虚空是风所依。二者由虚空容受有色、有见、有对的光明。虽然至教量说虚空实有自体，但是我们毕竟看不到虚空，如何能肯定虚空实有呢？对此，众贤的答复是：

> 有余师说：无别虚空，于碍色无生空觉故。彼说非理。即由此因能证虚空别有体故。异碍色处，别有虚空能为所缘，生空觉故。若无所缘，觉不生故。由斯彼说，但有虚言。又亦可言：无别碍色，于空无处，色觉生故。然非由此可证色无。故彼不能证空非有。若谓诸色有体可知，空亦应然，可比知故。谓如眼等，虽不现知，而由有用，比知有体。如是虚空，亦有用故，比知有体。用如前说，是故虚空，别有实体。[2]

也就是说，对于某物产生了认识，可以说某物存在。但是并不能因为某种情况下对某物没有产生认识，就说某物不存在。对于虚空的存在，我们可以通过它的特殊的功用来证明。即虚空可以作为风的所依，而且它可以容受光明。

二、择灭无为实有

对于择灭无为，《显宗论》卷第一中谈道："择谓如理勤所成慧，于四圣谛各别行相，如理思择，故名为择。由择所得诸有漏法永离系性，此定能碍诸系得生，故名择灭。"[3]由此可知，择灭包括两个阶段：先是以择慧令作为烦恼的系缚的"得"灭；即此烦恼"得"灭后，"得"一择灭，此择灭能碍作为烦恼系缚的"得"再生。前称烦恼灭，后才称择灭。如《顺正理论》卷第十七中谈道：

---

① T29, p. 429b.

② T29, p. 430a.

③ T29, p. 780a.

> 非烦恼得未已灭时，其离系得至已生位。如是彼彼烦恼得灭，便有此此择灭得生。故说此此灭，属于彼彼事。于契经中，此义已显。经言：具寿，言灭灭者，由谁灭故，而得言灭。由五取蕴灭故言灭。若无别灭，经但应言：是谁之灭？谓五取蕴。何义说言：由五取蕴灭故言灭。应知烦恼得若灭时，名烦恼灭。我终不许，即众苦灭名为涅槃。许苦灭故，离于苦道。别得择灭，方名涅槃。[1]

由上可知，择慧直接的结果只是烦恼灭，真正使诸有漏法永离系的是择灭。那么此择慧与所得的择灭又是一种什么关系呢？对此《顺正理论》卷第十七中阐述道：

> 岂不择灭许是果故必应有因。非无有因可说为果，曾未见故。我亦许道为证得因。经说此为沙门果故。此六因内从何因得？我说：此果非从六因。前说六因生所赖故。若尔应许此证得因，离前六因，别为第七。我宗所许，如汝所言。岂不汝宗有如是诵：涅槃是果，而无有因。虽有此诵，于义无失。谓诸世间，于设功用所欣事办，共立果名。死于士夫，极为衰恼，故于不死，士最所欣。如是所欣由道功用，所证得故，说名为果。
>
> 言无因者，道于所得择灭无为，非六因故。择灭于道，非所生果，是所证果。道于择灭非能生因，是能证因。故道与灭，更互相对。因果是非不可定说。[2]

由上可知，择灭是世间于设功用所欣事已办而立的果，此不是依赖六因所引生的果，而是道（择慧）证得的果。对于道与择灭的“更互相对”的关系，众贤进一步谈道：

---

① T29, p. 432b-c.

② T29, p. 428c.

> 道于灭得为同类因或亦说为俱有因故。然此非圣正所求果。由诸圣者以所得灭蕴在心中修行圣道。故道胜果唯所得灭，非灭之得。以诸圣者非求有为而修圣道。[1]

也就是说，道于择灭的“得”为能生因，道于择灭的体为能证因。[2]由此我们明白：有部之所以要设立“得”这一非相应行法，最重要的原因就是为了解决有为向无为过渡的问题。择灭作为离系果是不生法，故有为的道谛不能成为其因缘或能生因。有为法只能作为所生有为法的因缘，所以道谛只能作为“灭之得”这一有为法的同类因或俱有因。但是“由所许得是已得法不失因故，又是知此系属[3]于彼，智标帜故”。[4]灭与其“得”有“系属”关系，不是能生所生的因果关系，所以这就解决了有为的道谛与无为的择灭的“因果”关系问题。

综上所述，《顺正理论》对择灭的理解是：由道而使烦恼的“得”灭，此“得”灭后无间，有择灭的“得”已生。此择灭能令烦恼的“得”永不再生。“得”是择灭的不失因，“得”使得择灭属于某一有情，故此有情永离烦恼的系缚。基于择灭能令烦恼的“得”永不再生，众贤认为择灭别有自体。

三、非择灭无为实有

《顺正理论》在卷第一中谈到了非择灭无为的基本含义：“永碍当生，得非择灭。择谓如理勤所成慧。不由此慧，有法永碍未来法生，名非择灭。如眼与意专一色时，于所余色及一切声香味触等，念念灭中，对彼少分，意处法处，得非择灭。以五识身及与一分意识身等，于已灭境终不能生。缘俱境故，由彼生用，系属同时，所

---

① 参考《顺正理论》卷第十七。（T29, pp. 428c-429a）

② 参见《显宗论》卷第九。（T29, p. 818c）

③ 《大毘婆沙论》卷第一百六十二云：“有说，先无系属而有系属名得，先有系属而有系属名成就。”（T27，p. 823a）

④ T29, p. 397b.

依、缘故。若法能碍，彼法生用，此法离慧，定碍彼法，令住未来，永不生故，得非择灭。”[1]由此可知，非择灭是区别于择灭的。择灭是通过择慧的关系令烦恼的系缚永不再生。而非择灭则不是以择慧的关系令余法永不再生。

那到底是一种什么样的力量令余法永住未来而不再生呢？对此《俱舍论》卷第一的解释是："得不因择但由阙缘。"[2]也就是说，非择灭并不是由择慧获得的，只是缘缺而已。对此，《顺正理论》卷第十七作了详细的批驳：

> 今应思择非择灭体。此中经主所辩相言：离简择力，由阙缘故，余不更生，名非择灭。如残众同分中夭者余蕴。且应诘彼，何名阙缘？谓法生缘，若不和合。非不和合。少有法体，何能为障，令法不生？岂不阙缘，名缘不具？此有何法？过亦同前。若谓阙缘，即缘非有，亦不应理。非有不能，障有生故。由此决定，非唯阙缘，名非择灭。然别有法。得由阙缘，此有胜能，障可生法，令永不起，名非择灭。若无别法，能为障碍，但由阙缘，法不生者，后遇彼类，缘和合时，前不生法，今应还起。[3]

由此可知，世亲只是谈到了，缘缺令法不生，即此不生是非择灭。但是众贤认为，在缘缺与不生之间还别有一实法的存在，即非择灭。由缘缺得非择灭，再由非择灭阻碍法的生起。如果没有这一起障碍作用的非择灭法的话，后遇彼类，缘和合时，前不生法，今应还起。所以众贤总结道：

> 有非择灭，得由阙缘；非遇彼类，缘和合时，舍非择灭……谓由阙缘，得非择灭、障可生法，令永不生，乃至涅槃，得定相续。设遇彼类，缘和合时，亦无有能，舍先所得。

① T29, p. 332b-c.

② T29, p. 1c.

③ T29, p. 434b.

> 夫缘阙者，但是缘无。无法无能，与有为障。后遇彼类，缘和合时，何法能遮，令不还起？然法若住，不生法中，此法必无，还生之理。是故定有，能永障缘，非唯阙缘，令永不起。[1]

另外，《顺正理论》还谈到，有些论师认为非择灭的获得不是由于缘缺，而是由于“识不并生”。如卷第十七言：“复有余师，谓非择灭由余故得。不以阙缘。根境为缘，诸识得起。一根与意专一境时，余识生缘，根境虽具，而于彼彼识不得生。此岂生缘根境有阙？然具根境，识不俱生。故知但由，得非择灭。若谓由阙第二等无间缘故。此第二等无间缘，由何故阙？岂不诸识不并生故，阙于第二等无间缘。”但是众贤认为，识不并生的根本原因还是在于缘缺，以及由此而所得的非择灭的障碍。如众贤所说：

> 复以何缘，识不并起？以有过故。必不可说，诸识并生。若说并生，便有染净，俱生等过。
>
> 要先并生，斯过方可有。岂先有过，为不并生因。然识不并生，故无斯过。得非择灭故，识不并生。如是所言，皆不应理。若得非择灭，不由阙缘，得非择灭已，应还可退：虽复诸识，不可并生，而容后时，次第生故。
>
> 若依五识，说如是言：由所缘境，已灭谢故，能灭诸识，永不生者。是则同前，由阙缘故，得非择灭，令永不生。由此应知：前说为善，故非择灭，实有义成。[2]

也就是说，非择灭不是由于识不并生造成的，而且识不并生也不是由于染净俱生等过造成的。相反，应该是由于非择灭造成了识不并生。而且确实存在缘缺的情况：如五识缘俱境故，由彼生用，系属同时，所依、缘故，若眼与意专一色时，念念灭中，余识由同时的所缘阙故，得非择灭，令永不生。

---

① T29, p. 434b.

② T29, p. 435b.

总的来说，《顺正理论》认为，若法不生，不只是由于缘缺，而且是因为由缘缺而“得”的非择灭。此非择灭，能障碍法，令永不生。故非择灭别有实体。

第二节　与《大毘婆沙论》相关思想的比较

一、虚空与大种关系的异同

《大毘婆沙论》卷第一百三中说：“复次诸外道说：大种有五，其性常住。为对彼故佛说，唯四而是无常。”[1]也就是说，外道认为大种有地、水、火、风、空，而且都是常法。[2]对此，佛陀宣说大种唯四种，且是无常法。对于虚空是否为大种的问题，《大毘婆沙论》卷第一百二十七中记载了多位论师的观点：

> 今但说四，明虚空非大种。问：何故虚空不立大种？尊者世友作是释言：以虚空无大种相故。谓有增有减是大种相，无增无减是虚空相。有损有益是大种相，无损无益是虚空相。有兴有衰是大种相，无兴无衰是虚空相。是故虚空不立大种。
>
> 尊者妙音作如是释：虚空大种其相各异。谓有情身中所有大种多是先业异熟所生。虚空体无异熟生义。由此虚空不立大种。
>
> 大德说曰：虚空虽大而体非种，不能生故。余有为法虽能为种而体非大，相不遍故。由此虚空不立大种。[3]

实际上，以上论师的观点都很有理，影响很大，所以在《顺正理论》中都可以看到，只是《顺正理论》的论述要更为详细些。如世友的“无损无益”的观点，在《顺正理论》卷第二中的阐述是：

---

① T27, p. 536b.

② 胜论于九实中有五大，数论于二十五谛中亦有五大。

③ T27, p. 662b-c.

> 何故虚空不名大种？彼大种相不成立故。能损益故，立大种名。虚空不然，故非大种。岂不虚空有容受故能损益耶？虚空实无容受之用，非可聚色随所住，方虚空开避，云何容受？然无对故，不障彼住，由是虚空无损益用。若尔何意作如是说，能容受故名曰虚空？此说意言有虚空故，令有对色展转相容，以虚空界与虚空相少分相似，故有此处假号虚空。空界即是咽喉等穴，能令众生吞咽饮食，及有转变便利等事。以无容受损益功能，是故虚空定非大种。[①]

也就是说，虚空的本性是无对碍，其体是常，所以不会对于别法有损益的功用，因此不能立为大种。所谓的虚空的容受的功能，其实指的是虚空界。即咽喉等穴，能令色法于中行动。虚空界是不障余色却被余色所障。所以于余色生处，虚空界要作开避。而虚空则无须开避，可与余色法同住。

对于大德所说的“虚空虽大而体非种不能生故，”《顺正理论》卷第二的解释是：

> 诸大种非一非常，自相众多，果别无量。虚空自性是一是常，相无差别，全无有果。非无别因，生有别果。是故虚空不名大种。若谓余因有差别，故能助虚空生别果者，即此别因能生别果，何用执此虚空为因？
>
> 有说：虚空其性常故，法生灭位，相无差别。地等不尔，故法不同。现见大种，种等位中，其相转变，芽等位起。虚空无为则不如是。性相常故，作用都无，既不能生故非大种。
>
> 又于此中，由大及种二言具故，唯四义成。虚空有大，而无种义。种与能生名差别故。[②]

由此可知，从因果一致性上说，虚空自性是一，相无差异，故

① T29, p. 336a.

② T29, p. 336a.

不存在不同的种子生不同的果的情况；从因果差异性上说，虚空非如地等大种，能其相转变，芽等位起。虚空是常法，不历三世，无有转变，前后一样，无法引出与因有差异的果法。故总的来说，虚空不是大种。

综合上述，《大毘婆沙论》与《顺正理论》的观点基本一致，只是《顺正理论》的论述要详细许多。

二、择灭思想的异同

关于择灭的数目的问题，《大毘婆沙论》卷第三十一中说：

> 问：择灭自性，为是一物，为多物耶？有说一物……有说二物……有说五物……有说十一物……有说三十五物……有说择灭有八十九……评曰：应作是说：随有漏法有，尔所体择灭亦尔。随所系事体有，尔所离系亦，有尔所体故。[1]

由上可知，《大毘婆沙论》认为择灭的体是随所系事的多少而有多少。《顺正理论》也是赞同这种观点的，如卷第一中说：

> 有作是言：诸所断法同一择灭。对法者言：随系事别。若诸所断同一择灭，证得苦法智忍所断烦恼灭时，余烦恼灭为证得否？若证得者，修余对治则为无用。若不证得，是则一物证少非余，与理相违，有分过故。由是定应计，离系事随系事量，不违正理。已说择灭。[2]

也就是说，《顺正理论》进一步认为，如果诸所断法由同一择灭所灭的话，那么就无需修余法来对治别的烦恼了。所以有多少系事就有多少非择灭。

接着《大毘婆沙论》又提出了这样一个问题：对于诸有情类来

① T27, pp. 161c-162a.

② T29, p. 332b.

说，证择灭时，是共同证一择灭？还是有情各别证？对此卷第三十一的解答是：

> 二俱有过。若共证一，云何涅槃名不共法。又若尔者若一有情得涅槃时，一切有情亦应皆得。若尔则应不由功用自然解脱。若各别证，云何涅槃名不同类？又契经说当云何通？如说：如来解脱与余阿罗汉等解脱无异。答应作是说：诸有情类证择灭时皆共证一。问：若尔云何涅槃名不共法？答：涅槃体虽实是共，而约得说名不共。以离系得一一有情自相续中各别起故。问：若一有情得涅槃时，诸余有情何故不得？答：若身中有涅槃得者名得涅槃，无则不尔。故无一时一切有情得涅槃失。[1]

也就是说，对于同一有漏事的择灭只有一个。但并不是说此择灭被有情共同占有或分别各有一个这样的择灭。而只是说每一有情对此择灭的“得”各不一样。有些有情无有此择灭的“得”，有些有情有此择灭的“得”。所有的有情都通过各自的“得”与唯一的某一择灭无为发生联系。关于这一问题，在《顺正理论》中没有直接谈到。但是我们在此看到了有部的“得”在择灭中的重要作用：既解决了有为法向无为法过渡的“非一非异”的问题，又解决了一与多的辩证问题。

第三节　与《俱舍论》相关思想的比较

一、虚空与虚空界关系的异同

《俱舍论》认为并不存在无为的虚空，所谓的虚空就是属于色法的虚空界。如卷第一中说：

> 即虚空名为空界……诸有门窗及口鼻等，内外窍隙名为空

① T27, p. 162a-b.

界。如是窍隙云何应知？传说，窍隙即是明暗，非离明暗窍隙可取，故说空界明暗为体。应知此体不离昼夜，即此说名邻阿伽色。[1]

众贤认为，上面所言的“传说”二字，表明世亲不信承说一切有宗。世亲所说的“即虚空名为空界”实际是经部的思想——“虚空界者，不离虚空。然彼虚空体非实有，故虚空界体亦非实。”[2]对此，《顺正理论》坚持认为虚空别有实体：

离虚空界实有虚空。故世尊言：虚空无色无见无对。当何所依？然藉光明虚空显了。此经意说：虚空无为，虽无所依，而有所作：谓能容受一切光明。以果显因，有实体相。虚空无者，应无光明。既有光明，眼识所取，是色差别，故有虚空，以能容受光明等故，实有虚空理极成立。[3]

也就是说，我们可以通过以果显因的方式来证明离虚空界别有实在的虚空。因为虚空有容受光明的作用。否则的话，我们就看不到任何的光明。对虚空与虚空界的区别，《顺正理论》卷第三谈道：

契经文句，显二分明，各别实有。又于色界得离染时亦说，断此虚空界故。如世尊说：离色染时，心于五界解脱离染，唯余识界不应说断。虚空无为，诸漏于中曾未转故。又契经说：此虚空界有内有外，非即虚空。如契经言，内虚空界，所谓眼窍，乃至广说。外虚空界，所谓空中及门窗等诸有窍隙。非无为法可言内外。

岂不空界与空无为无障相同，体应无异？此言无理。所以者何？虚空无为无障相者，谓非能障，亦非所障。虚空界者，虽非能障，而是所障，被余障故。由此不应定说：空界无障为

---

① T29, p. 6c.

② 参见《顺正理论》卷第三。(T29, p. 347b)

③ 参见《顺正理论》卷第三。(T29, p. 347b)

相同彼虚空。

若尔诸说，造色不离大种处者。彼说大种不障造色，大种亦非造色所障，是则大种无障为相，应同虚空。彼说非理，俱有对故。大种造色，互相障碍，应各别处，岂兼容受？既不相容，如何大种无障为相同于虚空？又彼许色少分无障，故与虚空其相有别。彼说大造虽不相障而障余色，故异虚空。虽诸大种不障自果，亦复不为自果所障，而与余色互相障碍。是故虚空无障为相，异虚空界。理得成立。由此空界非即虚空，又体实有。[1]

总的说来，虚空是无为法，与有漏有为的虚空界有很大的差别。而且两者的无障的特性也不相同。虚空非能障，亦非所障，能与余色法并存一处。而虚空界是虽非能障，而是所障，于余法生时要开避。因此，虚空与虚空界二有差异，各别实有。

二、二灭是否实有思想的异同

对于择灭和非择灭，《俱舍论》卷第六谈到了其他派别的观点："经部师说：一切无为皆非实有，如色受等别有实物，此所无故……已起随眠生种灭位，由简择力，余不更生，说名择灭。离简择力，由阙缘故，余不更生，名非择灭。如残众同分中夭者余蕴。余部师说：由慧功能，随眠不生，名为择灭。随眠缘阙，后苦不生，不由慧能，名非择灭。离简择力，此灭不成，故此不生，即择灭摄。"[2]

由上可知，其他派别认为，所谓的灭指的是不生。而造成不生的因是慧择的话，就称此事为择灭。若造成不生的因是缘缺的话，就称此事为非择灭。因此不存在说一切有部所说的别有体的无为二灭。

与上不同的是，众贤认为，在择慧与不生之间，以及缘缺与不生之间，另有碍生的无为法。如果不生称为"灭"的话，那么碍生

---

① T29, p. 347b-c.

② T29, p. 34a.

的无为法应该称为“灭灭”。如《顺正理论》卷第十七中说：

> 于契经中，此义已显。经言：具寿，言灭灭者，由谁灭故，而得言灭。由五取蕴灭故言灭。若无别灭，经但应言：是谁之灭？谓五取蕴。何义说言：由五取蕴灭故言灭。应知烦恼得若灭时，名烦恼灭。我终不许，即众苦灭名为涅槃。许苦灭故，离于苦道。别得择灭，方名涅槃。①

由此可知，择慧只能令烦恼的“得”灭，真正能令余烦恼的“得”永不再生的，是某一无为法的力量。此无为法称为择灭，因为择慧是此无为法的证得因。对于非择灭，《顺正理论》卷第十七的解释是：

> 夫缘阙者但是缘无，无法无能与有为障，后遇彼类缘和合时，何法能遮令不还起？然法若住不生法中，此法必无还生之理。是故定有，能永障缘，非唯阙缘，令永不起。②

也就是说，缘缺只是造成果法暂时的不生。等到缘具足时，果法还是会生起的。而能令此果法永不生的，是某种障碍的力量，而且这种障碍必须是恒常存在的。这种恒常的能障碍的法便是不历三世的无为的能灭法，区别于择灭无为，此称为非择灭无为。

总的来说，《顺正理论》认为：择慧、缺缘是二灭的“得”的因。此“得”是二灭的不失因。再由此二灭障碍余烦恼的“得”或余法再生。因为此二灭有永碍当生的作用，所以必是实有的法。而其他派别则认为不生的因就是择慧或缘缺，所以不必存在实有别体的灭因。但是众贤认为，择慧或缘缺没有能力令法永不再生。

---

① T29, p. 432b-c.

② T29, p. 434b.

第十章 《顺正理论》实有观与其他宗派思想的比较

第一节 与梵语文法学派的比较

一、从梵语文法学派看有部的实有观

说一切有部（Sarvāstivādin，简称有部）主张“三世实有，法体恒有”，因此是佛教诸派中实有观念最突出的一派。而且该派是最早使用梵语来传播和研讨教义的佛教派别。一直以来我们都猜想有部的实有观是受到印度六派哲学中的胜论派的影响而产生的。其实梵语本身也有很重的实有倾向，故梵语语法对有部的影响应该更直接。更何况有部论师在运用梵语书写论著、组织概念时，必然要考虑梵语词汇本身蕴含的文法含义与有部思想的一致性。因此本书引进全新的研究方法——梵语文法学派（Vaiyākaraṇa）的传统学术（śāstrīya）方法来探讨有部的实有观。

（一）梵语文法学家看"实有"

在《五事毘婆沙论》卷上谈道："自性(svabhāva)、我(ātman)、物（vastu）、相（svalakṣaṇa）、本性（tattva）等，名言虽殊，而义无别。不可说诸法离自性有相。如说涅槃寂静为相。非离寂静别有涅槃。"[1]这些"名言虽殊而义无别"的重要术语是我们认定说一切有部论典中所谈对象是否实有的重要依据。这些术语并不是佛教最早使用的术语，被佛教称为外道的其他印度哲学派别便使用了以上的术语。在梵语文法哲学家伐致柯利（Bhartṛhari，活跃于公元485-540年）写的《句字颂》(*Vākyapadīya*)的第三部分（trikāṇḍī）的"实体论"(dravyasamuddeśaḥ）中，作者列举了与实有相关的术语："ātmā vastu svabhāvaśca śarīraṃ tattvamityapi / dravyamityasya paryāyāstacca nityamiti smṛtam // 3,2.1 //。"[2]这句梵语的意思是：我、物、自性、身及本性是实体的同义词，彼（实体）被传言是恒常的。对于以上与实有观相关的术语，文法哲学家 Helārāja（约公元10世纪）在注解《句字颂》时，追溯了它们的学派传统。[3]转述如下：

对于 ātman（我）这个词，Helārāja 认为在文法学家波颠阇利（Patañjali，公元前2世纪）的语法著作《大疏》(*Mahābhāṣya*)中就被理解为"实体"。如"eko 'yamātmā udakaṃ nāma iti /"一句中，ātman 一词的意思就是"实体"，而不是一般意义的"自我"。另外 Helārāja 还谈道："advaitavādibhirātmaśabdena tad dravyamuktam /。"即实体(dravya)被"说不二部"(advaitavādin)用 ātman 这个词来言说。"说不二部"就是印度六派哲学中的吠檀多派（Vedānta）中的一支。该支主张"梵我同一"。 ātman 是永恒性的存在故是实体。

---

① T28, p. 990b.

② Bhartṛhari: *Vākyapadīya (part III)*. Varanasi: Pt. Rachunātha Śarmā. 1974. p.193.

③ Bhartṛhari: *Vākyapadīya (part III)*. Varanasi: Pt. Rachunātha Śarmā. 1974. pp.194-195.

对于 vastu（物）这个词，Helārāja 认为“vastusvalakṣaṇam-arthakriyākāri drvyamiti śākyairuktam /”。也就是说，物（vastu）被释迦弟子说成是实体(dravya)。故 vastu 是佛教采用的术语。

对于 svabhāva（自性）这个词，Helārāja 认为: “svabhāva iti sattādvaitavādibhiḥ svabhāva ātmabhūtā / ”。即是说，自性(svabhāva)被“说实在不二部”（sattādvaitavādin）说成是依据自身的存在。

对于身（śarīra）这个词，Helārāja 认为：“prakṛterekadeṣaḥ cetanaḥ puruṣaḥ taddvāreṇa śarīraśarīriṇoravyatirekāt śarīram dravyaṃ pradhānameveti prākṛtikaiḥ /”。即是说，身（śarīra）被理解为实体是原质论者（prākṛtika）的看法。原质论者就是印度六派哲学中的数论派（Sāṃkhya）。该派主张原质（prakṛti）在神我（puruṣa）的观照下演变成万事万物。原质（prakṛti）称为身（śarīra），神我称为有身（śarīrin）。由于两者互不排斥，故身被说成是重要的实体。

对于 tattva（本性）这个词，Helārāja 认为：“tattvam iticaturbhū tatattvavādibhiścārvākairdrvyamucyate / pṛthivyaptejovāyuriti tattvāni /。”也就是说，本性被“说四大本性部”说成是实体。“说四大本性部”就是顺世论（Cārvāka）。他们认为万物的要素是地、水、火、风这四大。

对于 dravya（实体）这个词，Helārāja 认为：“dravyaṃ nāma yaḥ padārthaḥ /。”即是说，“实体”（dravya）即为某一句义（padārtha）。句义是印度六派哲学中胜论派（Vaiśeṣika）的学说。该派主张世界的所有现象可以归结为六大范畴，即六句义：实、德、业、同、异、和合。

（二）“实有”术语的梵语文法原理

对于以上不同哲学派别使用的与实有相关的不同的术语，西方学者大多翻译为 entity 或 substance。虽然中国古代学者对于以上不同的梵语词汇给予了不同的中文翻译，但是通过英文或中文翻译，我们还是很难理解这些梵语词汇之间的差异。而要了解为什么不同

的派别要选用不同的词汇来表达实体的含义，就得回归到梵语语法中来。下面我们将用印度古代文法学派（Vaiyākaraṇa）传统的学术（śāstrīya）研究方法来分析以上重要词汇的文法原理。

（1）dravya 的梵语文法原理

dravya 的词根为第一类动词（bhvādigaṇa）dru，其词根含义在波你尼（Pāṇini，约公元前 5-4 世纪人）的《界读》（*Dhātupāṭha*）[①]中的解释是“945 dru gatau /”。即词根 dru 的意思是“走”。根据《*Uṇādisūtra*》[②]的经文“kvibvacipracchiśrisrudruprujvāṃ dīrgho 'saṃprasāraṇaṃ ca //2.57//”，词根 dru 加上零词缀 kvip 后，其元音变长，变成 drū。drū 指的是“黄金”。

再根据波你尼《八章书》（*Aṣṭādhyāyī*）[③]经文“dravyaṃ ca bhavye //5.3.104//”，dravya 表“如同那般的存在/美丽”含义时，加的是派生词缀（taddhitapratyaya）yat。即 dravya 是由名词 drū 加派生词缀 yat 构成。故 dravya 指的是：“如同黄金一样的（永恒的）存在”及“（如同黄金一样的）美丽”。

如上所述，dravya 的构词结构是：drū+yat。根据波你尼的《八章书》经文“halantyam//1.3.3//”，派生词缀 yat 的 t 字母是术语符号（itsaṃjñā）。去掉术语符号获得“drū+ya”。再根据《八章书》经文“yaci bham //1.4.18//”可知，在 y 及元音起始词缀前的词干称为术语 bha。故在 ya 前的 drū 是术语 bha。另外根据《八章书》经文“orguṇaḥ //6.4.146//”的指示，以 u、ū 为末音的 bha 由二

---

① 所有《界读》经文参见，Vasudev Lakshman Shastri Panashikar: *The Siddhānta-kaumudī with the Tattvabodhinī Commentary of Jñānendra Sarasvatī and the Subodhinī Commentary of Jayakṛṣṇa.* Delhi：Chaukhamba Sanskrit Pratishthan. 1985. pp.729-739.

② 所有《*Uṇādisūtra*》经文参见：Srisa Chandra Vasu & Vāman Dās Vasu：*The Siddhanta Kaumudi of Bhattoji Dikshita Vol ii Part ii*. Bhuvaneshvari Ashram: The Panini Office. 1907. pp.147-330.

③ 《八章书》经文序号采用，Pushpa Dikshit：*Ashtadhyayisutrapathah - Panini's.* New Delhi：Samskrita Bharati. 2010。《八章书》经文解释参看，段晴著：《波你尼语法入门》，北京大学出版社 2001 年版。

合元音（guṇa）替换。依《八章书》经文“adeṅ guṇaḥ//1.1.2//”可知 ū 的二合元音是 o。故得到 drū+ya→dro+ya。再由《八章书》经文“vānto yi pratyaye //6.1.78//”可知，当后面遇到以 y 开头的词缀时，替换 o 的是 av。故获得 dro+ya→drav+ya=dravya。

综上所述 dravya 指的是：其外形虽然像黄金那样千变万化，但其基质则如黄金那样永恒不变地存在。而这种存在我们称之为“实体”、“实物”、“实物体”。

（2）svabhāva 的梵语文法原理

svabhāva 是由 sva+bhāva 构成的复合词（samāsa）。下面先分别讨论 sva 和 bhāva 的梵语文法原理。

根据《八章书》经文：“svamajñātidhanākhyāyām// 1.1.35//”可知，当 sva 不表达亲属和钱财意义时获得代词（sarvanāman）的属性。根据梵语词典《无灭藏》（*Amarakośa*）“svo jñātāvātmani svaṃ triṣvātmīye svostriyāṃ dhane //3.211//”[①]的解释，sva 一词有四种意思：ātman “自身”、“我”；ātmīyam “自己的”、“我所”；jñāti “亲属”；dhanam “财富”。故只有在表达前两种意思时，sva 应按照代词变化。

bhāva 的词根是第一类动词（bhvādigaṇa）bhū。《界读》中给出的含义是：“1 bhū sattāyām /”，即表“存在”的意思。根据《八章书》经文“bhāve//3.3.18//”可知，词根 bhū 加半界词缀 ghañ 可以变成 bhāva。词缀 ghañ 中 gh 与 ñ 字符都是术语符号（itsaṃjñā）。根据《八章书》经文“aco ñṇiti //7.2.115//”可知，词根 bhū 的末元音 ū 遇到 ñ 符号时，由三合元音（vṛddhi）替换。依据《八章书》经文“vṛddhirādaic //1.1.1//”替换 ū 的三合元音是 au。故得到 bhū+ghañ→bhau+ghañ。去掉术语符号得到 bhau+a。再根据《八章书》经文“eco ’yavāyāvaḥ //6.1.77//”可知，au 遇到元音时，由 āv 替换。故最终获得 bhāv+a=bhāva。

需要说明的是，经文“bhāve//3.3.18//”中的 bhāve 指的是已经完成或已成就的行为，故称为 siddhabhāva。所以词缀 ghañ 是表

① N. G. Sardesai & D. G. Padhye: *Amarakośa of Amarasingh*. Varanasi: Chowkhamba Vidyabhawan. 2009. p.140.

示成功状态的词缀。由于词根 bhū 的意思是“存在”，故加 ghañ 后，表示“已存在”，也可以翻译为“状态”、“形式”（ceṣṭā）。

另外根据《八章书》经文“akartari ca kārake saṃjñāyāṃ //3.3.19//”，即当（加 ghañ 后缀）构成名词术语（saṃjñā）时，也表示（作为词根的相关动作的产生因的）造者（kāraka），但除主动者（kartṛ）以外。那么当 bhāva 作为“存在”这一动作发生的从取者（apādāna）时，指的是存在产生的原体、源头，即存在产生的原因。故可以翻译为“存在因”、“子宫”（jantu）或“性”；当 bhāva 作为“存在”这一动作发生的场所（adhikaraṇa）时，指的是存在的基础、根基、空间，故可翻译为“存在体”、“体”；当 bhāva 作为“存在”这一动作发生的受用者（sampradāna）时，表存在的目的的意思，可以翻译为“意图”（abhiprāya）。

svabhāva 这一复合词的构词原则应该可以依据《八章书》经文“kartṛkaraṇe kṛtā bahulam //2.1.32//”，即表示主动者（kartṛ）和作用具（karaṇa）的第三格尾经常与直接后缀收尾的词结合成依主释（tatpuruṣa）复合词。所以依据“经典式拆法”（śāstrīyavigraha），其结构是：sva（ṭā）+ bhāva（su）。根据《八章书》经文“kṛttaddhitasamāsāśca //1.2.46//”可知，复合词是名词词基（prātipadika）。再依据《八章书》经文“supo dhātuprātipadikayoḥ // 2.4.71//”，作为动词词根及名词词词基一部分的格尾由消失（luk）替换。故获得 sva（ṭā）+bhāva（su）→sva+ bhāva→svabhāva。

复合词的前部字（pūrvapada）sva 这一代词表“自身”（ātman）的意思，而复合词后部字（uttarapada）bhāva 表“存在”、“状态”的含义时，由“sva（ṭā）+bhāva（su）”合意搭配（samartha）获得的 svabhāva 指的是：依据自身而存在。故可翻译为“自在”。当后部字 bhāva 表“存在体”、“体”的含义时，svabhāva 指的是：依据自身而存在的存在体。汉译佛典翻译为“自体”。有时为了与表“自性”含义的 svabhāva 相区别，“自体”用 ātmabhāva 这个复合词。另外当 bhāva 表“存在因”、“性”的含义，svabhāva 作持业释（karmadhāraya）复合词理解时，即根据《八章书》经文“tatpuruṣaḥ samānādhikaraṇaḥ karmadhārayaḥ //1.2.42//”其结构是“sva（su）+bhāva（su）”时，svabhāva 指的是：自身即是存在因。故翻译为



“自性”。进一步作多财释（bahuvrīhi）理解时，“自性”指的是：有自性的实法。当 bhāva 作为受用者（sampradāna）翻译为“意图”(abhiprāya)时，svabhāva 也许可以翻译为“自义”， 另外还含有“自足自乐”的意思。我们常说的“本质”就是指“自义”。而且这一本质是“自足自乐”的，故是不会改变的。如受心所是以领纳为本质的，即使当下是苦受，受心所也不会因此而放弃自身领纳的本质。

最后值得一提的是，svabhāva 中的 bhāva 并非一定由词根 bhū 演变而成。第二类动词（adādigaṇa）as 也可演变成 bhāva。《界读》中对此词根的解释是：“1035 asa bhuvi /”，即表“存在”。根据《八章书》经文“asterbhūḥ //2.4.52//，词根 as 遇到半界词缀（ārdhadhātuka）时，由词根 bhū 替换。故 as+ghañ→bhū+ghañ→bhau+ghañ→bhāv+a=bhāva。由于说一切有部主张“sarvāsti”（一切有），故推向极端的话，该派会以词根 as 作为 svabhāva 的词根，从而区别于其他的派别以 bhū 作为 svabhāva 的词根。

（3）svalakṣaṇa 的梵语文法原理

svalakṣaṇa 是由代词 sva 与 lakṣaṇa 构成的复合词。其中 lakṣaṇa 的词根是第十类动词（curādigaṇa）lakṣ。《界读》的解释是：“1539 lakṣa darśanāṅkanayoḥ /”即“见”、“标记”的意思；“1697 lakṣa ālocane/”即“观察”的意思。根据《八章书》经文“satyāpapāśarūpavīṇātūlaślokasenālomatvacavarmavarṇacūrṇa-curādibhyo ṇic //3.1.25//”，curādigaṇa 第十类动词的词根本身就必定要先加上词根词缀（dhātupratyaya）ṇic 来构成新的词根。（之所以称为新词根，参见《八章书》经文：“sanādyantā dhātavaḥ //3.1.32//。”）但此时的新词根表达的是原意（svārtha），并不表达使役的含义。lakṣaṇa 需加上直接后缀 lyuṭ 构成。lyuṭ 中 l 与 ṭ 都是术语符号，去掉术语符号剩下的是 yu。根据《八章书》中的经文“yuvoranākau //7.1.1//”，yu 由 ana 替换，由此得到 lakṣ+ṇic+yu→lakṣ+ṇic+ana。根据《八章书》经文“ārdhadhātukasyeḍ valādeḥ //7.2.35//”可知，半界词缀 ana 由于开头的字母不是对收（pratyāhāra）val 中的字母，故 ana 前不来联系元音 iṭ。当不来 iṭ 时，根据《八章书》经文“ṇeraniṭi //6.4.51//”，ṇic 由消隐（lopa）替换。由此得

到获得 lakṣ+（ ）+ana。再根据《八章书》经文“aṭkupvāṅnumvyavāye 'pi //8.4.2//”可知，即使有元音的插入，ṣ 音也能使后面的 n 音发生顶化变成 ṇ。故获得 lakṣ+（ ）+aṇa=lakṣaṇa。

要想知道 lakṣaṇa 的含义，就得先了解一下直接后缀 lyuṭ 的含义。《八章书》的解释是：“lyuṭ ca //3.3.115//”，即当加中性（格尾）表达行为（bhāva）时加 lyuṭ。再根据《八章书》经文“kṛttaddhitasamāsāśca //1.2.46//，因此 lakṣ 加了 lyuṭ 直接后缀（kṛtpratyaya）后，lakṣaṇa 是表达行为的加中性格尾的名词词基（prātipadika）。故 lakṣaṇa 表达的是“见”、“标记”、“观察”这些行为本身。

但实际上，对于直接后缀 lyuṭ 的含义，波你尼在《八章书》还提到，“karaṇādhikaraṇayośca //3.3.117//”。即 lyuṭ 还可表示（非行为含义的）实体性的作用具（工具，karaṇa）和场所（adhikaraṇa）的意思。当词根 lakṣ 是“标记”的意思时，如果又要表达工具的意思时，lakṣaṇa 指的是“用于标记的工具”，可以翻译为“记号”、“特征”。佛经中一般翻译为“相”，即通过“相”来标记。当 lyuṭ 词缀表达场所的含义时，则 lakṣaṇa 指的是“标记依托的场所”，即是“标记体”、“相体”。

所以前部字 sva 表自身（ātman）的含义，后部字 lakṣaṇa 表“相”，如果 sva 采用第六格时，构成的是“sva(ṅas)+ lakṣaṇa(su)”这样的依主释复合词。前部字和后部字的格尾消失（luk）后，获得 sva+lakṣaṇa=svalakṣaṇa，表“自身的标记”、“自相”的意思。此含义的 svalakṣaṇa 对应的是另一个梵语词汇：sāmānyalakṣaṇa，即普相、共相。

实际上 svalakṣaṇa 也可作持业释（karmadhārya）复合词来理解，即前部字和后部字处于相同的基体或场所。故其复合词的构成原理是：sva（su）+lakṣaṇa（su）→sva+lakṣaṇa= svalakṣaṇa。这里的 svalakṣaṇa 表达的是：“自身即为标记”，也可翻译为“自相”。在此基础上，进一步作多财释（bahuvrīhi）复合词的理解时，即依据《八章书》经文“anekamanyapadārthe //2.2.24//”表达另一个词的意思时，svalakṣaṇa 指的是“拥有自相者”。这可指作为自相

的依托的场所或基体，即有自相的本体。作多财释理解的svalakṣaṇa也可被理解为整个实法（dravya-dharma）本身。因为《俱舍论》卷第一谈到有部对于法的理解是："能持自相，故名为法。"[1]故可知实法是有自相的。

（4）ātman的梵语文法原理

ātman的词根是第一类动词（bhvādigaṇa）的at，波你尼《界读》的解释是："38 ata sātatyagamana /"，即at指"永恒地游荡"、"不停顿地走"的意思。ātman的构词形式是at+maniṇ。其中加直接后缀maniṇ依据的是《*Uṇādisūtra*》的经文"sātibhyāṃ maninmaniṇau //4.152//"。即词根sā添加的是manin后缀，词根at添加的是maniṇ后缀，即at+maniṇ。根据《八章书》经文"ārdhadhātukasyeḍ valādeḥ//7.2.35//"可知，在以val对收（pratyāhāra）中的字母为起始的半界词缀前，来联系元音iṭ。半界词缀maniṇ的起始字母m在val对收之内，故应插入iṭ，故其结构应该变为at+iṭ+maniṇ。但是由于《八章书》经文"neḍvaśi kṛti //7.2.8//"的禁止作用（niṣedha），遇到起始字母在对收vaś之内的直接后缀maniṇ时，来联系元音iṭ这样应得的果（kārya）不能获得。故构词结构应该是at+maniṇ。在maniṇ直接后缀中i、ṇ两个字母都是术语符号。根据《八章书》经文"ata upadhāyāḥ //7.2.116//"，当遇到ṇ符号的后缀时，倒数第二的a音由三合替换。再依据《八章书》经文"vṛddhirādaic//1.1.1//"可知，替换a音的三合元音是ā。故得到at+maniṇ→āt+ maniṇ。去掉术语符号得到āt+man=ātman。结合词根at的含义，ātman指的是：能穿越过去、现在、未来三世，不停地在六道之中游荡的轮回主体，即灵魂。

maniṇ是《*Uṇādisūtra*》中介绍的特殊词缀。即其词缀和词根是根据已经存在的词汇的特征倒向推知出来的。而以精简著称的波你尼的《八章书》也没有对复杂而不规则的直接后缀manin和maniṇ的含义作充分的阐释，故我们对ātman的讨论只能到此为止。

（5）vastu的梵语文法原理

vastu的词根是vas。词形为vas的词根在《界读》中有四个：

---

① T29, p. 1b.

第一类动词（bhvādigaṇa）中的“1005 vasa nivāse”，表 vas 是“居住”、“驻留”的意思；第二类动词（adādiguṇa）中的“1023 vasa ācchādane”，意思是“覆盖”、“穿着”；第四类动词（divādiguṇa）中的“1215 vasu stambhe/”，意思是“固定”，“支撑”；第十类动词（curādigaṇa）中的“1943 vasa nivāse”，意思是“居住”、“驻留”。

根据《*Uṇādisūtra*》经文“vasestun//1.75//”可知，第一类动词 vas 加直接后缀 tun，获得 vastu，表达可以居留的地方，即“物体”。①

根据《八章书》经文“ārdhadhātukasyeḍ valādeḥ//7.2.35//”可知，在以半界词缀 tun 的起始字母 t 在对收 val 之内，故应插入 iṭ，即结构是：vas+iṭ+tun。但是依据《八章书》经文“ekāca upadeśe 'nudāttāt //7.2.10//”的禁止作用（niṣedha），单音节的表“驻留”含义的词根 vas 是属于不来联系元音 iṭ 的词根（aniṭdhātu）。而且由《八章书》经文“titutratathasisusarakaseṣu ca //7.2.9//”的禁止作用（niṣedha）可知，直接后缀 tun 也是属于不来联系元音 iṭ 的词缀（aniṭpratyaya）。故最终构词结构应该是 vas+tun。去掉术语符号获得 vas+tu=vastu。

（6）tattva 的梵语文法原理

tattva 由代词（sarvanāman）tad（意思是“彼”）加上派生词缀（taddhitapratyaya）tva 构成，即 tad+tva。依据《八章书》经文“khari ca //8.4.55//”，tad 的浊音 d 遇到 tva 的清音 t 时，要变成清音。故得到 tad+tva→tat+tva=tattva。

对于派生词缀 tva 的含义，《八章书》的解释是：“tasya bhāvastvatalau //5.1.119//”，即加 tva 表某物的本性（bhāva）。故 tattva 指的是“彼性”，佛经翻译为“本性”。对于经文 5.1.119 中的“bhāvas”一词，《迦湿伽》（*Kāśikā*）的解释是：“śabdasya

---

① *Svetavanavāsin* 的注释是“vasantyasminniti vastu drvyaṃ śarīraṃ ca //”。参見 T. R. Chintamani: *The Uṇādisūtras with the Vṛtti of Svetavanavāsin.* New Delhi: Navrang Booksellers & Publishers. 1992. p. 34。

pravṛttinimittaṃ bhāvaśabdenocyte /。"[①]即 bhāva 一词表达的是一个词的发生因。故 tattva 可以理解为"彼因"、"本因"、"本元"。所以顺世论把 tattva 理解为产生万物的根本因：地、水、火、风四大。正如前面提到的，bhāva 作为发生因，即作为从取者（apādāna）时，翻译为"存在因"、"子宫"（jantu）或"性"，故 tattva 可以翻译为"本性"。显然 tattva 与表"自性"含义的 svabhāva 很接近。但 svabhāva 还可以表"自体"，而 tattva 没这个意思。

（三）对比与总结

在第一章中，通过对说一切有部论典的解读，我们认为在有部系统中，与实有法密切相关的两个概念是基体与自性。它们的关系是所相与能相的关系。而通过对以上比较重要的与实有相关的同义词的梵语文法原理进行分析后，我们发现：古代印度人实际是从更多的角度来理解实法的。

第一是从能长久保留的角度来理解实法。短暂无常的东西不是实法，只有能长久保留的才是实法。dravya（实体）这个词是由黄金（drū）这个词转化而来的。因此实体（dravya）应该是像黄金（drū）那样经得起岁月考验的基体。这种对实体的理解可以说是人们最为朴素的理解。而原始佛教正是着重破除众生的"常见"，而提出了"诸行无常"真谛，故黄金也是不能永恒存在的。并且佛陀进一步指出"无常故苦"，所以人世间没有值得留恋的事物。像黄金那样美丽的容颜也是不值得追求的。

第二是进一步从能够穿越时、空的角度来理解实法。如 ātman（我）这个词的词根 at 指的是"不停游荡"的意思。故 ātman 指的是：能够穿越过去世、现在世、未来世，并且能在六道之中的不同道中游荡的实体，即灵魂。其实与 dravya（实体）相关的喻体黄金也很类似于 ātman。原始佛教反对这种主体存在，提出"诸法无我"。而说一切有部则主张"三世实有，法体恒有"，即主张有为法的法体是可以经历三世的。故从某种程度上来说，这种法体带有"我见"。所以遭到了大乘空宗中观派的反对。而小乘经量部、大乘瑜伽

---

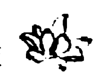
① 段晴著：《波你尼语法入门》，北京大学出版社，2001 年，第 507 页。

行派都主张唯有现在世有，去来世无，有为法刹那即灭。这显然是受到中观派“不去亦不来”思想的影响。

第三是从自己产生自己的角度来理解实法。如 tattva（本性）的派生词缀 tva 表发生因“bhāva”的意思。而 svabhāva（自性）的后部字 bhāva 作从取者（apādāna）理解时，可以翻译为“存在因”、“子宫”（jantu）或“性”。所以 svabhāva 作持业释复合词理解时指的是：自身即是（自己的）产生因。进一步作多财释理解时，“自性”指的是有自性的实法。大乘中观派反对自生的观点，认为一切法都是因缘和合而生起的。而有部则认为法的功用是缘起的，但法体是不会被产生的，故我们不宜在有部理论体系中把 svabhāva 翻译为“自性”，而是应该译为“自在”为好。即法体自身是永恒存在的。

第四是从有基体的角度来理解实法。如物体（vastu）原始含义指的是“居留的地方”。再如 svabhāva 中的后部字 bhāva 可以作为“存在”这一动作发生的场所（adhikaraṇa）来理解。根据《八章书》经文“ādhāro 'dhikaraṇam //1.4.45//”可知，域是场所。实际上域分为三种：结合式的域（aupaśleṣika ādhāraḥ），包容式的域（abhivyāpaka ādhāraḥ），对境式的域（vaiṣeyika ādhāraḥ）。第一种域可以，理解为“基础”，第二种域可以理解为“空间”或“本体”。两种合在一起“场所”（adhikaraṇa）可以理解为“基体”。故我们可把 bhāva 理解为“存在的基体”。故 svabhāva 也可以翻译为“自体”。实际上，与 dravya 相关的喻体黄金（drū）也是实法的基体的象征。ātman 本身也是永恒运动、轮回的基体。另外 svalakṣaṇa（自相）的后部字 lakṣaṇa 也可以作为场所（adhikaraṇa）来理解。故 svalakṣaṇa 可以翻译为“自相体”。

第五是从有自身特征的角度来理解实法。如 svalakṣaṇa 的后部字 lakṣaṇa 作为作用具（karaṇa）理解时，指的是标记符号，翻译为“相”。故 svalakṣaṇa 指的是“自相”。自相是事物自身的特征，如张三的房子与李四的房子的特征是各自不同的。那么哪个是张三的房子呢？有人会说：有只乌鸦站着的是张三的房子。乌鸦虽然是张三房子的标记符号，但不是张三房子的自相，因为乌鸦会飞走，故不是张三房子自身的标记。“能持自相，故名为法。”故实法都是



能保持自身特征不变的。变了自相意味着法变了。但实际上其自相是不变异的才能称为实法。所以《阿毘达磨顺正理论》卷第十八中说："过去、现在、未来，体相虽同，性类各别。"[①]

第六是从体、性、相不离的角度来理解实法。svalakṣaṇa 及 svabhāva 的后部字 lakṣaṇa 和 bhāva 都可以同时作多种造者（kāraka）来理解。如 lakṣaṇa 可同时作为场所（adhikaraṇa）、作用具（karaṇa）来理解，故 svalakṣaṇa 可同时被理解为"自相体"和"自相"。bhāva 也可以同时作为场所（adhikaraṇa）、从取者（apādāna）、受用者（sampradāna）来理解，故 svabhāva 可同时被理解为"自体"、"自性"、"自义"。正如同一个词同时有不同含义，同一个实法也是同时、同处（smānādhikaraṇa）具有自（相）体和自相，或自体和自性。由于 svalakṣaṇa 及 svabhāva 都指向同一实法，故自体同一，因此自相、自性亦都不离同一自体，故体、性、相三者相即不离。所以自体、自相、自性其实是同一个东西。只是从不同侧重点进行理解时才给予了不同名称。说一切有部也正是如此理解实体的，而且也是从语言学的角度进行论证的，如前所述："自性（svabhāva）、我（ātman）、物（vastu）、相（svalakṣaṇa）、本性（tattva）等，名言虽殊而义无别。不可说诸法离自性有相。"

二、从梵语文法学派看有部的宗派名称

（一）sarvāstivādin 及 sarvāstivāda 的梵语文法原理

如前所述，"说一切有部"的梵语是 sarvāstivādin，"说一切有宗"的梵语是 sarvāstivāda。下面我们来讨论一下这两个词汇的梵语文法原理。

词形为 sarvāstivādin 的复合词可以是一个依主释（tatpuruṣa）复合词，根据"经典式拆法"（śāstrīyavigraha），其结构是：sarvāsti（ṅi）+vādin（su）。根据波你尼（Pāṇini，约公元前 5-4 世纪人）的《八章书》（*Aṣṭādhyāyī*）经文"kṛttaddhitasamāsāśaca //1.2.46//"

① T29，p. 440c.

可知，复合词构成名词词基（prātipadika）。再依据《八章书》经文“supo dhātuprātipadikayoḥ //2.4.71//”，作为动词词根及名词词基一部分的格尾（sup）由消失（luk）替换。故获得 sarvāsti（ṅi）+vādin（su）→ sarvāsti+vādin → sarvāstivādin。复合词的前部字（pūrvapada）是 sarvāsti，指“一切有”的意思。

复合词的后部字（uttarapada）vādin 也是名词词基。vādin 的词根是第一类动词（bhvādigaṇa）vad。波你尼的《界读》（*Dhātupāṭha*）对词根 vad 的解释是“1009 vada vyaktāyāṃ vāci /”，即表“理智地宣说”的意思。再根据《八章书》经文“nandigrahipacādibhyo lyuṇinyacaḥ //3.1.134//”可知，grah 词根群（grahādigaṇa）加直接后缀（kṛtpratyaya）ṇini 成为与词根相关动作的主动者（kartṛ）。而词根 vad 正好是 grah 词根群中的词根。故获得 vad+ṇini。ṇini 中的 ṇ 及第二个 i 字母都是术语符号（itsaṃjñā）。根据《八章书》经文“ata upadhāyāḥ //7.2.116//”可知，vad 的倒数第二个 a 音遇到带 ñ 或 ṇ 符号的直接后缀时，由三合元音替换。再根据《八章书》经文“vṛddhirādaic //1.1.1//”可知，替换 a 音的三合元音是 ā。故获得 vad+ṇini→vād+ṇini。去掉术语符号最终获得 vād+in=vādin。故 vādin 指的是：理智地宣说的主动者，即“宣说者”、“说教者”。

复合词“sarvāsti（ṅi）+vādin（su）”的前部字之所以采用第七格，依据的《八章书》的经文是“saptamyadhikaraṇe ca //2.3.36//”，即第七格可表示场所（adhikaraṇa）。对于场所，《八章书》的解释是，“ādhāro 'dhikaraṇam //1.4.45//”，即域（ādhāra）是场所。域有三种：结合式的域（aupaśleṣika-ādhāra）、普遍式的域（abhivyāpaka-ādhāra）、对境式的域（vaiṣeyika-ādhāra）。其中第三种域指的是我们常说的“领域”（field）或“主题”（subject、topic）。由于前部字“sarvāsti”是宣说者擅长的领域，以及是所要宣说的主题（viṣaya），故是对境式的域（vaiṣeyika-ādhāra），所以采用第七格。格尾由消失替换获得：sarvāsti（ṅi）+vādin（su）→ sarvāsti+vādin=sarvāstivādin，意思是“宣说一切有者”、“说一切有师”。当所有的 sarvāstivādin（说一切有师）作为一个整体或团体（samāhāra）看待时，翻译为“说一切有部”。

与“说一切有部”对应的另一个复合词是“说一切有宗”（sarvāstivāda）。我们接下来讨论一下 sarvāstivāda 的梵语文法原理。

sarvāstivāda 复合词的后部字（uttarapada）是 vāda。vāda 的词根 vad 也是第一类动词中的“1009 vada vyaktāyāṃ vāci”，表“理智地宣说”。vāda 是由 vad+ghañ 构成。根据《八章书》经文“ata upadhāyāḥ //7.2.116//”可知，vad 的倒数第二个 a 音遇到带 ñ 符号的 ghañ 直接后缀时，由三合元音 ā 替换。故获得 vād+ghañ。去掉术语符号得到 vād+a=vāda。由于直接后缀 ghañ 在《八章书》领句经文（adhikārasūtra）“bhāve //3.3.18//”的控制之下，故可知：当要表达词根的行为意义时，才在词根后加 ghañ。所以 vāda 表达的是“理智地宣说”这一行为本身，可翻译为“宣说”、“主张”、“提倡”。需要说明的是，经文 3.3.18 中的 bhāva 指的是达到成功状态的行为，故称为 siddha-bhāva。因此 siddha-bhāva 这种存在可如同实体（dravyavat）来对待，故 vāda 可被看做实物。当 vāda 被看做实物性名词时，根据《八章书》的经文“akartari ca kārake saṃjñāyām //3.3.19//”可知，vāda 作为专有名词（saṃjñā）时，是除主动者（kartṛ）之外的所有造者（kāraka）。因此依据《八章书》经文“karmaṇā yamabhipraiti sa sampradānam//1.4.32//”，vāda 作为“理智地宣说”这一行为的受用者（sampradāna）时，表示“宣说要达到的目的”的意思，作为专有名词可翻译为“宗旨”、“学说”、“宗”。

因此如果一切有（sarvāsti）是所立“宗”（vāda）的主题（viṣaya）时，构成的是依主释（tatpuruṣa）复合词。其结构是：sarvāsti（ṅi）+vāda（su）。前后部字的格尾由消失（luk）替换后，获得 sarvāsti+vāda=sarvāstivāda。如果表“依一切有立宗”，则此依主释复合词的结构是：sarvāsti（ṭā）+vāda（su）→sarvāsti+vāda= sarvāstivāda。如果表“一切有即是所立的宗”，则 sarvāstivāda 作持业释（karmadhāraya）复合词理解。根据《八章书》经文“tatpuruṣaḥ samānādhikaraṇaḥ karmadhārayaḥ //1.2.42//”，复合词的前后部字具有一致的语法关系，故结构是：sarvāsti（su）+vāda（su）→ sarvāsti+vāda= sarvāstivāda。以上复合词都翻译为“一切有宗”。

由于玄奘把 sarvāstivāda 翻译为"说一切有宗"，多了一个"说"字，所以对应的复合词的真正构成也许应该是：sarvāsti+vāda+vāda。前一个 vāda 指的是"理智地宣说"这一动作，后一个 vāda 指的是"宗"。根据经典式拆法（śāstrīyavigraha），第一个 vāda 与 sarvāsti 的关系是：sarvāsti（ṅi）+vāda（su），即是依主释复合词，故"一切有"是宣说的主题。

再加上第二个表"学说"、"宗"含义的 vāda 构成具有一致关系（samānādhikaraṇa）的持业释（karmadhāraya）复合词"sarvāstivāda（su）+vāda（su）"。故可理解为"其宗旨是主张一切有"或"宣说一切有是其理论"，玄奘翻译为"说一切有宗"。

也就是说"说一切有宗"的梵语复合词的完整结构是：[sarvāsti（ṅi）+vāda（su）]（su）+vāda（su）。如前所述，变为复合词而成为名词词基（prātipadika）时，格尾由消失(luk)替换，故得到"[sarvāsti+vāda]+vāda"。

再根据迦旃延那（kātyāyana，约公元前 3 世纪人）的补释（vārttikā）"śākapārthivādīnmuttarapadalopaśca //"，也许 sarvāstivāda 类似 śākapārthiva 群中的不规则的持业释复合词。这种复合词的前部字其实源自于消隐（lopa）了后部字的一个复合词。śākapārthiva（一个以时代为重的国王）按照世俗的拆分法(laukikavigraha)应该是："śākapriyaḥ pārthivaḥ"。故前部字 śākapriya 的后部字 priya 消隐后，与后部字 pārthiva 构成 śākapārthiva。[1] 类似的，sarvāstivāda 世俗拆分后应该是"sarvāstivādaḥ vādaḥ"，前部字 sarvāstivāda 中的表"宣说"含义的后部字 vāda 消隐后，与表"宗"含义的后部字 vāda 结合而成为：[sarvāsti+vāda]+vāda→[sarvāsti+(　)]+vāda=sarvāstivāda。故 sarvāstivāda 翻译为"说一切有宗"。但实际上，śākapārthiva 群中没有收录类似 sarvāstivāda 的复合词。

因此"说一切有宗"的梵语复合词的结构也许应该是"sarvāsti（ṅi）+vāda（au）"。即后部字是"vāda（su）+vāda（su）"构成的相违释（dvandva）复合词，前一个 vāda 指"宣说"，后一个 vāda

---

① 段晴著：《波你尼语法入门》，北京大学出版社，2001 年，第 454 页。

指“宗”。根据《八章书》经文“sarūpāṇāmekśeṣa ekavibhaktau //1.2.64//”，同样词形的 vāda 只保留一个，故获得 vāda（su）+vāda（su）→vāda（au）。vāda（au）再与 sarvasti（ṅi）合意搭配（samartha）便构成复合词 sarvāstivāda，可以翻译为“说一切有宗”。[①]

（二）sarvāsti 的梵语文法原理

下面我们来讨论一下 sarvāstivādin 的前部字 sarvāsti 的梵语文法原理。sarvāsti 其实也是一个复合词，其前部字是 sarva，后部字是 asti。根据《八章书》经文“sarvādīni sarvanāmāni //1.1.27//”，sarva 是代词（sarvanāman），指“一切”的意思。

对于后部字 asti，我们容易误以为它是由第二类动词（adādigaṇa）as 演化而来。根据《界读》“1065 as bhuvi /”可知 as 表“存在”的意思。然后根据《八章书》经文“vartmāne laṭ //3.2.123//”，加第一罗（laṭ）的动词语尾（tiṅpratyaya），表现在时。根据《八章书》经文“tiṅśitsārvadhātukam//3.4.113//”，动词语尾是全界词缀（sārvadhātuka）。当表示为他言（parasmaipada）第一人称单数时，加的第一罗的动词语尾是 tip。去掉 tip 中的术语符号 p，得到 as+ti。再根据《八章书》经文“kartri śap //3.1.68//”，表主动语态时，词根后加插入音（vikaraṇa）śap，故得到 as+śap+ti。但根据《八章书》经文“adiprabhṛtibhyaḥ śapaḥ //2.4.72//”，第二类动词后的 śap 由消失（luk）替换。故最终获得 as+śap+ti→as+ti=asti。但是这样的 asti 是以 tiṅ 收尾的字（tiṅantapada），故不可以与另一个 sup 收尾的字（supantapada）构成复合词。因此 sarvāsti 中的后部字 asti 不是加了 tiṅ 动词语尾的动词。

实际上 sarvāsti 中的 asti 必须是名词才能与 sarva 构成复合词。这样的话，我们会认为 asti 是由词根 as 加直接后缀 ktin 构成的名词词基。去掉 ktin 中的术语符号 k、n，得到 as+ti=asti。故持业释复合词 sarvāsti 的结构是“sarva（jas）+asti（jas）”。

---

① 如果进一步作为多财释复合词理解，则 sarvāstivāda 指的是：拥有说一切有宗者。故也可翻译为“说一切有部”。

但是我们必须注意到的是，根据《八章书》经文“ārdhadhātukaṃ śeṣah //3.4.114//”可知，ktin 是半界词缀。而词根 as 遇到半界词缀时，要发生词根替换，所依据的《八章书》经文是“asterbhūḥ //2.4.52//”。即词根 as 要换成词根 bhū。故获得 as+ktin→bhū+ktin →bhū+ti=bhūti。故词根 as 加 ktin 得不到 asti。

实际上，词根后的词缀除了半界词缀就是全界词缀。上面已经说明了无论加全界词缀还是半界词缀都无法获得 sarvāsti 中的 asti。其实这里的 asti 是不需加词缀构成的。它本身就是不可拆分的（avyupannatva）名词词基，即不是由词根加词缀（pratyaya，又译为“缘”）构成的。依据《八章书》经文“svarādinipātamavyayam //1.1.37//”可知 asti 是 svarādi 群中的不变词（avyaya）。再由《八章书》经文“avyayādāpsupaḥ//2.4.82//”可知，不变词 asti 后的格尾（sup）要消失（luk）。故持业释复合词 sarvāsti 的结构是“sarva（jas）+asti”。作为复合词构成的名词词基中的一部分的格尾消失后获得 sarva+asti。根据《八章书》经文“akaḥ savarṇe dīrghaḥ //6.1.99//”，单元音遇到同类音时，两元音由一个长元音替换，故获得 sarva+asti→sarvāsti。其中不变词 asti 指的是“存在”的意思。故 sarvāsti 指“一切都存在”的意思。

（三）sarvāstivādin 及 sarvāstivāda 的梵语哲学原理

需要说明的是，复合词 sarvāstivādin 中的 vādin 不是从《八章书》经文“supyajātauṇinistācchīlye //3.2.78//”推导出来的。因为这句经文说的是：表某种习惯的行为者时加直接后缀 ṇini。对于这句经文《迦湿伽》（*kāśikā*）提到迦旃延那（kātyāyana）的补释（vārttikā），“brahmaṇi vadaḥ // brahmavādino vadanti//”。[①]即“说梵者”不是某种习惯的行为者，不受 3.2.78 经文的控制。同理，sarvāstivādin（说一切有师、说一切有部）构词原理不受 3.2.78 控制。因此说一切有部的论师宣说“一切有”不是一种习惯，不是“人

① Vijayapāla Vidyāvāridhi: *Kāśikā.* Bahālagaḍhstha: Pāṇinimahāvidyālaya.1997. p.203.

云亦云”八哥学舌，而是因为精通（sādhu）于本派宗旨，从而有坚定的信仰，并出于慈悲才向大众宣说“一切有”的真理。

对于说一切有部来说，“一切有”（sarvāsti）是他们所精通的学说（vāda），并依此而立的宗（vāda），故也是他们所要宣说的宗旨（vāda）。当时的部派佛教有许多派别就是像说一切有部那样依据所立的哲学观点而命名的，如说出世部（lokottaravādin）、说假部（prajñaptivādin）。这些以哲学观命名的部派之所以在其教义之后加 vāda，以表其所立的宗旨，也许是因为这些派别清楚地认识到：各个派别的说法（vāda）都是有道理的，都是对佛法的不同角度的理解，但又并非佛法本身，只有佛陀所说的才是真谛（satya），而其他人所说的只是各自所持有的一种学说（vāda）罢了。因此，当时不同宗派的僧人是可以共住在一起的，只是持不同戒律的僧人才别住。所以在部派佛教看来，中观派可以称为说空部（śūnyavādin），而瑜伽行派则可称为说唯识部（vijñaptimātravādin）。很显然，没有部派佛教对宗（vāda）的宽容理解，也就不会产生那么多佛教部派，以及相互的和平相处。[①]

印度文法学派的早期词源学著作《*Nirukta*》提到了 Vārṣyāyaṇi 关于“行动（bhāva）六态”的说法：“ṣaḍbhāvavikārā bhavantīti vārṣyāyaṇiḥ / jāyate ’sti vipariṇamate vardhate ’pakṣīyate vinaśyatīti //。”[②]即任何一行动都分为生（jāyate）、住（asti）、异（vipariṇamate）、胜（vardhate）、衰（apakṣīyate）、灭（vinaśyati）六态。很明显这六态所使用的动词都是由词根加上表示现在的第一罗（laṭ）的 tiṅ 动词语尾构成的。因此这儿的 asti 指的是存在的现在状态。而 sarvāsti 中的 asti，如上所述，是 svarādi 群中的不变词(avyaya)，此类不变词既不是加了 tiṅ 动词语尾的动词，也不是加了直接后缀（kṛtpratyaya）的名词词基。所以无法通过后缀来判断它的时间状态，既可能是现在，也可能是过去或未来，甚至可能是超

① 曹彦：《<中论>与<顺正理论>因缘观比较》，五台山研究，2011 年第 2 期，第 16 页。

② Lakshman Sarup: *The Nighaṇṭu and Nirukta.* Delhi：Motilal Banarsidass. 1967. p.29.

越三世的状态。因此与文法学家 Vārṣyāyaṇi 对存在（asti）理解不同的是，说一切有部认为存在（asti）是不仅有现在的存在，而且有过去和未来的存在。所以此不变词 asti 所指的存在是与说一切有部“三世实有”的观点相应的。并且此 asti 还可以指超越三世的存在，即指向无为法的存在。三世有为法加上三无为法即摄尽一切法，故 sarvāsti 指的是这一切法是都存在的。

由于《八章书》经文提到：“avyayādāpsupaḥ//2.4.82//”，即不变词后的格尾（sup）要消失（luk），反过来说，不变词原来是有格尾的，故不变词 asti 是名词词基。另外前面提到 svarādi 群中的不变词 asti，既不是 tiṅ 结尾的动词，也不是加了直接后缀的动名词，故是纯粹的名词。对于名词《*Nirukta*》谈道：“bhāvapradhānam-ākhyātam / sattvapradhānāni nāmāni /。”[①]也就是说，动词主要指动作性存在（bhāva），名词主要指实体性存在（sattva）。所以作为纯粹名词的 asti 表存在时，指的就是实体性存在，与 sattva 是同义词。更何况，svarādi 群中的 asti 作为不变词，不是《八章书》经文“cādayo 'sattve //1.2.57//”谈到的非实体性（asattva）的投词（nipāta）。因此我们可以推断，“svarādinipātamavyayam //1.1.37//”经文中谈到的投词（nipāta）是无实体性含义的名词词基，而 svarādi 群中的名词词基是有实体性含义的。故说一切有部强调的“有”或“存在”指的是实体性存在，而不是其他部派所主张的动作性的存在。

实际上 svarādi 群中的不变词 asti，不仅不是由《八章书》经文 1.1.39-40 所说的加直接后缀构成的不变词，也不是 1.1.38 所说的加派生词缀（taddhitapratyaya）构成的不变词，更不是 1.1.41 所说的由复合词组成的不变词。因此 svarādi 群中的不变词 asti 是《八章书》经文“arthavadadhāturapratyayaḥ prātipadikam //1.2.45//”中谈到的不加任何词缀的不可拆分（avyupannatva）的名词词基。因此说一切有部所主张的一切“有”，指的是如不可拆分的“asti”那样的实有。我们知道可被分解的法就不能称为实法，而说一切有

---

① Lakshman Sarup: *The Nighaṇṭu and Nirukta.* Delhi：Motilal Banarsidass. 1967，p. 27.

部则主张三世有为及三无为法都是不可拆分的实体。相比之下，前面提到的 dravya、svabhāva、ātman、vastu、svalakṣaṇa、tattva 等词都是可拆分的，故它们的实体含义没有不可拆分的不变词 asti 强。

前面提到 as+ktin→bhū+ktin→bhū+ti=bhūti，那么为何“一切有”不用“sarvabhūti”来表示呢？这一方面是因为 bhūti 是可拆分的，不如不可拆分的 asti 更具有实体性。另一方面是因为词根 as 加直接后缀 ktin 而形成的动名词后表示行为的完成状态，称为 siddhabhāva，故 bhūti 可以表示“现在已经存在”及“过去已经存在”。而根据《八章书》经文“bhāvavacanāśca //3.3.11//”可知，siddhabhva 作为目的时，可表未来含义。所以 bhūti 只能表示过去、现在、未来三世的存在，但不能表示超越三世的无为法这种存在。故不能满足有部“一切实有”的宗旨。更何况 bhūti 容易让人误以为其词根是 bhū。与词根 as 相比，bhū 有“成为”（to become）的意思，故 bhūti 有“产生”的意思。但说一切有部认为实有的法体是常有或恒有的，故不是被产生的。而且实有法是“任持自性”的，故自性、自相是不变的。而 bhūti 则会有“产生”、“变成”这样的误解。而不可拆分的不变词 asti 则不会有这些误解。

总的来说，说一切有部主张的“有”（asti）是不仅包括落入三世及超越三世的“有”，而且还特指实体性（sattva）的“有”，并且此实体性“有”是不可拆分的（avyupannatva）。三世与非三世的法合在一起即为一切法，故这一切法都是实体性的存在。精通这样的理论并宣说这种理论的论师是“说一切有论师”，这些论师统称为“说一切有部”（sarvāstivādin）。说一切有部把自身的理论宗旨（vāda）当做一种解说佛陀真谛（satya）的学说（vāda）来看待，故能平等地看待其他部派的学说宗旨（vāda），从而为印度佛教的开枝散叶提供了很好的学术环境。因此我们可以肯定，说一切有部对自身宗派的命名不仅是深思熟虑的，而且很好地体现了他们对梵语的高超驾驭能力，从而受到了佛教内外各大宗派的尊重和重视。

第二节　与中观派的比较

一、非一非异思想的异同

我们知道，说一切有部的根本宗旨是“三世实有，法体恒有”。对此，《顺正理论》的解释是：“诸法历三世时，体相无差有性类别”。如卷第五十中说：

> 岂不现见，有法同时，体相无差，而有性别。如地界等内外性殊，受等自他乐等性别。此性与有，理定无差，性既有殊，有必有别。由是地等体相虽同，而可说为内、外性别。受等领等体相虽同，而可说为乐等性别。又如眼等在一相续，清净所造色体相同，而于其中有性类别，以见闻等功能别故。非于此中功能异，有可有性等功能差别。然见等功能即眼等有，由功能别故有性定别。故知诸法有同一时，体相无差有性类别。既现见有法体同时，体相无差有性类别，故知诸法历三世时，体相无差有性类别。如是善立对法义宗。①

虽然众贤通过列举了地、受、眼等根三种情况来说明：虽然有功能的差异，但是体相（即“有”）并不会有别。只是从有功能差别的角度说，体相的性类变化了。所以诸法历三世时，体相无差却有性类差别是可以成立的。但是，不可否认，众贤在回答为什么可以体相无差而性类别，或者为什么异与不异能同时在同处一处的问题上，并没有从理论上说清楚。所以世亲认为“非一非异”完全是戏论，如《俱舍论》卷第二十中也说：“许体恒有说性非常，如是义言所未曾有。”②

但是众贤认为：虽然“非一非异”的问题是一个无法进一步解释的问题，或者说是一个“不可说”的问题，但绝不是戏论，而且

---

① T29, p. 625a-b.

② T29, p. 105a-b.



非一非异正是缘起法的特性。如《顺正理论》卷第五十二说："以佛世尊亦作是说：如来出世，若不出世，如是缘起法性常住。而佛复说：缘起无常。岂佛世尊亦可轻调？许法常住，复说无常。如是义言所未曾有？"①

实际上龙树在其《中论》中也是这样看待缘起的问题的。如《中论》开头便说：

> 不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。能说是因缘。善灭诸戏论。我稽首礼佛，诸说中第一。②

也就是说，因缘法的本性就是不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出的。（甚至可以认为，"不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出"=因缘）这是第一胜义谛，是言语道断的，其他的任何的别的说法都是"戏论"。那么我们又该如何来概括因缘法的不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出的这种状态呢？

龙树的回答是："众因缘生法，我说即是无（空），亦为是假名，亦是中道义。"③这段颂文说的是什么意思呢？作者认为，其中的意思是：对于不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出的因缘法，我龙树要强行概括其中的含义的话，我就强行地说这是"无"

---

① T29, p. 633c.

② T30, p. 1b。其梵文是：anirodham anutpādam anucchedam aśāśvatam / anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam // yaḥ pratītya- samutpādaṃ prapañca-upaśamaṃ śivam / deśayāmāsa sambuddhas taṃ vande vadatāṃ varam //（参见稻津纪三编译：《梵汉和对照中论本颂原典》，三宝株式会社，1987年，第2页。）

③ 参见《中论》卷第四。（T30, p. 33b）其梵文是：yaḥ pratītya-samutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe / sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā //（参见稻津纪三编译：《梵汉和对照中论本颂原典》，三宝株式会社，1987年，第182页。）梵文中 śūnyatām 是"空性"的意思，所以翻译为"我说即是空"较合适。

或“空”。但是说“空”说“无”也都是佛语之外的“戏论”，所以这“无”、“空”只是施设的假名(prajñapti)[1]。只有明白这种关系才是符合“中道”的。

现在我们的问题是：为什么面对共同的不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出的因缘法，说一切有部认为实有，中观派认为性空呢？实际上，说一切有部实有这一概念是与毕竟无、假有相对的。[2]该派认为毕竟无、假有不是因缘法。而中观派的性空这一概念是与“常”、“一”、“我”等概念相对的。该派认为因缘法是非常非一，无我的。由此可见，两派分别着眼于缘起真理的不同面，针对的是两种不同的边见，但都是自成体系的学说。

不过，龙树比说一切有部更进了一步。因为他看到了因缘法的本性是不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。其他任何别的说法都是戏论或是施设的理论，包括自己提出的“空”也是这样。

说一切有部虽然没有如中观派那样提出 “假名”、“施设”这样的重要哲学概念，但是从说一切有部的梵文 sarvāsti-vādin 可以看出，该派的论师（vādin）宣说的主题或主旨是“一切有”（sarvāsti）。而“一切有”是该部所立的宗（vāda）。所有的宗（vāda）本质上只是某一种学说（vāda）。当时的部派佛教有许多派别就是如说一切有部那样依据所主张或精通的哲学观点来定名的，如说出世部

---

① prajñapti 的词根是第十类动词（curādigaṇa）的 jñap。《界读》中的解释是“1625 jñapa jñānajñāpanamāraṇatoṣaṇaniśānaniśāmaneṣu //”。当 jñap 表“应用”（jñāpana）的含义时，不表使役时，加上直接后缀 ktin 获得：jñap+ṇic+ktin=jñapti 。（ṇic 是第十类动词本身要加的，表原意。）接着加投词（nipāta）pra 获得 prajñapti。此时 prajñapti 表“施设”的含义。即强行应用某些名言概念来说明不可言说的东西；当 jñap 表“知道”（jñāna）的含义，词根加上表使役时的词根词缀 ṇic，获得 pra+jñap+ṇic+ṇic+ktin=prajñapti。（前一 ṇic 表原意，后一 ṇic 表使役。）prajñapti 可翻译为假名。即通过假名来使他人了解。

② 参见《顺正理论》卷第三十三中说：“又世俗不应说从缘而起，以世俗法非实有故。法若实有可从缘生，异此缘生应无自体。”（T29, p. 532c）

（lokottara-vādin）、说假部（prajñapti-vādin）。这些以宗义命名的部派之所以在宗义之后加上“说”（vāda）这一字，那是因为这些派别清楚地认识到，各个派别的说法都是有理的，都是对佛法的不同角度的理解，但又并非是佛法真理（satya）本身，而只是各自所持有的一种学说（vāda）罢了。在那个时代，他们对“学说”（vāda）、“宗”（vāda）的理解，便是后来中观派对“假名”、“施设”（prajñapti）的理解，两者其实是相通的。因此在部派佛教看来，中观派可以称为“说空部”，而瑜伽行派则可称为“说唯识部”。可以说，没有部派佛教对“宗”（vāda）“部”（vādin）的宽容的认识，也就不会产生那么多佛教部派，以及相互的和平相处。

二、缘所生法为实为空思想的异同

中观派认为，因缘所生的法便不是实有的法，是无自性的法。实有的，有自性的法则不需要从缘生。因此待缘生与自性是两个互为矛盾的概念。如《中论》卷第四中说：

> 若法决定有性，则应不生不灭，如是法何用因缘？若诸法从因缘生，则无有性。是故诸法决定有性，则无因缘。若谓诸法决定住自性，是则不然。何以故？
>
> 即为破因果，作作者作法，
> 亦复坏一切，万物之生灭。
>
> 诸法有定性，则无因果等诸事。如偈说：
>
> 众因缘生法，我说即是无。
> 亦为是假名，亦是中道义。
> 未曾有一法，不从因缘生。
> 是故一切法，无不是空者。
>
> 众因缘生法，我说即是空。何以故？众缘具足和合而物生。是物属众因缘故无自性。无自性故空。空亦复空。但为引导众生故以假名说。离有无二边故名为中道。是法无性故不得言有，亦无空故不得言无。若法有性相，则不待众缘而有。若不待众

缘则无法。是故无有不空法。[1]

总的说来，中观派一方面坚持诸法因缘生，另一方面又认为因缘所生的法是没有自性的。

与《中论》的观点相反的是，《顺正理论》却认为：因缘所生的法是实有的。如卷第三十三中说：

又世俗不应说从缘而起，以世俗法非实有故。法若实有可从缘生，异此缘生应无自体。[2]

这里说的是，由因缘所生的法，如根境因缘和合所生的识，再如根境识三和合生触，都是实有自体的。而世俗所说的五蕴和合的“我”是非因缘所生的，所以是无自体的。

那么为什么对于因缘所生的法，中观派认为是无自性的，而《顺正理论》认为是实有自体的呢？根本原因在于所生法的不同理解。《中论》这里讲的因缘所生的法是法体的产生，而《顺正理论》所说的“生”是功能的产生。对于说一切有部来说，法体在经历三世过程中，是无有生灭的，所谓的生指的是功能作用的产生。所以《顺正理论》所说的意思是：从因缘所生的功能是有实体作为所依的。根据《中论》的观点，因缘所生的法是无自性的，所以所生的就不是法体，而只能是功用。功用不同于实有的法体，所以功用是空性。

由此我们看出，中观派并不认为功能依于实体，所以诸法只是纯粹的功能（这种观点后被瑜伽行派借用且发展为种子、现行）。而《顺正理论》认为功能必须以实体为依托，并不存在纯粹的脱离实体的功能。到底哪一种观点更正确呢？应该说各有弊病：对于中观派来说，如果诸法是纯粹的功能的话，那么功能的产生也就会有如同法体产生那样的“从无生有”的过失。更重要的是，在《中论》中，自性指的是法体。既然法体是不能被产生的，那么只能得出：因缘所生法，是非自性。但《中论》却做了逻辑的跳跃，将“非自

---

① T30, p. 33b.

② T29, p. 532c.

性”等同于“无自性”，所以直接说：因缘所生法，即是无自性。无自性可以说是空，非自性则并不排除还并存着法体。比如在《顺正理论》中，因缘所生的是非自性的功能，但并不排除功能所依托的恒有的法体的存在。

总的来说，《中论》中的普遍问题是：对于“生灭，常断，一异，来出”谈的都是非自性的问题，得出的却都是无自性的结论。但实际上这两个概念是有较大差别的。①

三、因与果关系思想的异同

关于因果的问题，中观派认为因果是相待而立的，所以本性是空。我们知道因与果既有联系又各自分离才能算是实有的因果。但是中观派认为因与果的一、异关系是不能成立的。如《中论》卷第三中说：

> 因果是一者，是事终不然。
> 因果若异者，是事亦不然。
> 若因果是一，生及所生一。
> 若因果是异，因则同非因。
> 若果定有性，因为何所生。
> 若果定无性，因为何所生。
> 因不生果者，则无有因相。
> 若无有因相，谁能有是果。

① 类似的，在“法无我”的问题上，在众贤看来，中观派也存在着逻辑的跳跃。中观派认为“法无我”指的是诸法无自性或无法体。但是《顺正理论》认为“法无我”指的是诸法要待缘而起用的意思，反对的是大梵天这样的自在“真我”。如卷第十五中说：“于正生位作用虽无，而有功能生所生法。又我不许诸未生因及已生因是真作者。诸法无有真作用故。真作用者，谓诸因缘于所生果常能造作。此真作用非佛所许。然诸法生互相系属，随有所阙余则不生，非此不生彼有生义。依如是量说此为因。此因功能非恒时有，故无诸法恒时生过。”(T29, p. 419c)

若从众因缘，而有和合生。
和合自不生，云何能生果。
是故果不从，缘合不合生。
若无有果者，何处有合法？①

总的来说，中观派认为，如果因与果是一的话，因与果就没有区分。如果因与果是异的话，就没有定因与定果的关系。所以因与果难以成立。《顺正理论》卷第二十八中也记载了当时众贤所看到的《胜义空经》中的类似思想：

缘起名定于因果相属中立。故佛于彼《胜义空经》说，此中法假，谓无明缘行，广说乃至，生缘老死。以非胜义，故立假声。即目因果更相属义……谓于因果相系属中，据为因分说名缘起。定为果者名缘已生。又此中因，名缘起者，以能为缘，起诸果故。于此中果法，名缘已生者，以过去现在，离缘不生故……又经中说缘起，是假因果相属，无自性故。说缘已生，其体是实，是彼依故，如瓶所依。阿毘达磨，说二皆实。因果二体，俱实有故。如是已显，毘婆沙宗。②

也就是说，在《胜义空经》中，由于无明缘行，乃至生缘老死这种相依关系，所以佛说十二支的法是假法。而众贤认为佛说此为“假”，是为了表明因与果是一种更相系属的关系。而在这种相互系属中，因分是缘起。而且经中进一步认为，由于缘起是依因果相属而立的，所以缘起无自性。而缘已生由于已经定为果了，所以是实法。但是《顺正理论》认为这种说法不符合毘婆沙义，应该因果二体俱实有才对。

总的来说，《顺正理论》确实承认缘起的特点是因果相属，但是并不认为缘已生法也是因果相属的。因为此时缘已生法已经定为果了，是实在的法，只是从过去、现在的缘已生法，离缘不生，故说

① T30, p. 27b-c.

② T29, p. 498b-c.

此是果法。

实际上，即使是因果相属的缘起问题，《顺正理论》也认为并不是简单的因与果的直接相属，即不是完全是“一”的问题。如卷第十三中说：

> 谓有别法，是行生位，无障胜因，由能引摄，令其生故。能引摄者，谓彼生时，此法能为彼胜缘性。虽诸行起，皆得名生，然此生名，但依诸行生位，无障胜因而立。①

实际上，说一切有部的缘起机理是这样的：即在外缘具足时，在外缘的摄助下，果法的生相被激活。生相是促使果法从未来世正生位进入现在世已生位的“无障胜因”。即生相被激发时，再也没有任何法能阻碍生相将果法引摄到现在世。当果法进入现在世时，便成了缘已生法，即是独立的与前缘再无关系的法了。因此从这一点来说，因与果是“异”的关系。但是从没有前缘，果法不能被生来说，因与果是“一”的关系。至于缘起法，《顺正理论》认为，在果法正生位中，与果法的生相相系属的是称为缘起法。这些法也是实有的，否则就没有能力引发果法的生相。

由上我们看到，在《顺正理论》的因果体系中，“无障胜因”的生相起着重要的作用。它一旦被引发，就决定能让相系属的果法成为定为果法的缘已生法。而在中观派中并不认为生相的存在，那么因与果就是直接的系属关系，所以因与果就是纯粹的相待关系，所以因与果的一、异关系都不能成立，所以最终推出因果本性皆空，诸法皆空。由此我们明白，空观与有见的分水岭就在于是否承认作为无障胜因的生相实有。

① T29, p. 405c.

第三节　与瑜伽行派的比较

一、取果与果理论与种现熏理论的比较

在《顺正理论》中，是通过取果、与果这两个概念来解决因果相续的问题的。而在瑜伽行派中，解决因果相续问题的是靠种子、现行与熏习这三个概念。如果与瑜伽行派进行比较的话，有部的取果就好比是熏习。如《瑜伽师地论》卷第七十三中说："世俗名言熏习取果是有相取，世所共成能令杂染。胜义智见熏习取果是无相取。"[①]两者区别在于：在《顺正理论》那里，有部侧重于因果的联接及力的传输，所以我们用电线的比喻。而瑜伽行派则侧重于因果染净的影响，所以用灯熏的比喻。有部的取果联接的是果法的生相或住相，而瑜伽行派没有实有的四相，故被熏的是种子本身。有部被取果（或被联接）的果法可以在未来世长时存在，等待着因缘的具足从而生起，而瑜伽行派被熏习的种子在第八藏识中刹那相续，等待诸缘的和合从而生现行。此时的诸缘未具的种子又被称为种类。在瑜伽行派中，通过种子（种类）的刹那相续来说明种子是有为法。而有部中是通过说明未来世中被牵引的法有生住异灭四相来说明该果法是有为法。

对于与果的问题，《瑜伽师地论》卷第十四中说："复有三种种子当知能生一切诸行：一已与果，二未与果，三果正现前。"[②]未与果的种子我们可以理解为在第八识中刹那相续的种子（种类），已与果的种子则是与众缘和合有殊胜的能力生现行的种子，果正现前指的就是现行。此现行与产生现行的种子俱时而有，如《成唯识论》卷第二中说："然种子义略有六种：一刹那灭……二果俱有，谓与所生现行果法，俱现和合方成种子。此遮前后及定相离，现、种异类，

---

① T30, p. 701a.

② T30, p. 349a。再如卷第五十二中说："若已与果，此名果正现前。若果正现前，此名已与果。若未与果，此名果不现前。若果不现前，此名未与果。"（T30, p. 589a）



互不相违。”[①] 种、现之所以是俱时，那是因为瑜伽行派只承认现在一刹那有，对于现在一刹那来说，前一刹那为过去世，瑜伽行派认为过去世法无，故前一刹那不存在因用，所以因果关系必须是俱时的关系。能与果的种子与被与果的现行必须同时存在。相比之下，在《顺正理论》那里，说一切有部与果的力量是通过果法打开的生门或住门而进入生相、住相，再由生相、住相作用于果法的。如《顺正理论》卷第十三中说：

> 谓或有法于未获得引果用时，由遇未得正得已灭引果用时，外缘摄助，于办自事发起内缘摄助功能是名生相。或复有法于正获得引果用时，即由彼时外缘摄助，于办自事发起内缘摄助功能是余三相。[②]

因此生相、住相以外的因缘都是外缘，而生相、住相才是果法的内缘或亲因。而瑜伽行派也有亲疏的分别。如《成唯识论》卷第二中说：“此中何法名为种子？谓本识中亲生自果功能差别。此与本识及所生果不一不异。体用因果理应尔故。虽非一异而是实有。假法如无，非因缘故。”[③]因此有部的实有的生相、住相相当于瑜伽行派实有的作为现行果法亲因的实有的种子。正如瑜伽行派生现行的亲因是单一，疏缘是众多的，有部的作为内缘的生、住相也是单一的，而其摄助作用的外缘则是众多的。

《成唯识论》卷第二谈道：“三法展转因果同时，如炷生焰，焰生焦炷。亦如芦束更互相依。因果俱时理不倾动。能熏生种，种起现行，如俱有因得士用果。”[④]这里讲的是，种子生现行，现行熏成新种子，这三者是同时因果的关系。之所以会认为是同时的，根据我们第三章对刹那的讨论，我们知道这实际是接受了《顺正理论》

① T31, p. 9b。“现、种异类”说明种子与现行的法体不同。但现行的法体从何产生？这是一个很大的疑问。

② T29, p. 409b.

③ T31, p. 8a.

④ T31, p. 10a.

认为刹那不可分割的观点。如果种子生现行，现行熏成新种子分为先后两件事的话，就意味着瑜伽行派所主张的现在一刹那是可以分为前后两段的，那么刹那就不是最小的时间单元了。而且正因为刹那不可分，所以对于现在刹那的法来说，其接受影响与发挥功能必须是同时的。同样，在《顺正理论》那儿，现在一刹那的俱时因、士用果都处于现在世，因对果法的住相进行影响的同时，住相也对果法发挥功能；士用果接受住相影响的同时，也发挥着取果、与果、缘境等的功能。

如果将《顺正理论》的取果、与果的思想与瑜伽行派进行整体性的比较的话，因法取果（和果法的生相或住相相联）就好比是现行熏习种子。与果则在逻辑上可以分为两个阶段：第一阶段，先是诸缘具足时，被取果的果法生相有能力生所生法。这就好比是（被熏习的）种子待诸缘而成为有殊胜功能的种子，如《成唯识论》卷第二说："五、待众缘。谓此要待自众缘合，功能殊胜，方成种子[①]。"[②]该种子能生现行；第二阶段，对于有部来说，正生位后无间是现在正灭位。此时果法仍须住相助其发挥进一步取果、与果及缘境等功用。因此有部的生相与住相统一起来相当于瑜伽行派的种子，而有部的现在正灭位成就的缘已生果法好比是瑜伽行派中的现行。

虽然有部的生相、住相起用有先后，即有部的正生位与正灭位是异时的，但由于未来世正生位时间为零，之后无间是有一段时间的现在正灭位这一刹那，而且现在这一刹那虽然有一段时间但不可作前中后的分析。所以两相相当于同时起用，两位相加亦可理解为是统一的一刹那。故有部的生相、住相可理解为俱时关系，统一的生相住相与所相果法也可以理解为俱时的关系，这就好比瑜伽行派中种子与所生现行是俱时的。

在有部那里，一法的生起，一方面需要异时的因缘的牵引，另一方面，在生起后还需要俱时的因缘资助才能发挥功用（引果、取果及缘所缘）。所以对于不承认生、住、异、灭四相实有的瑜伽行派

---

① 在第八识中相续的诸缘不具的种子一般被称为"种类"，而诸缘具足有生起现行胜功能的种子才是此处狭义的"种子"。

② T31, p. 9b.

来说，待诸缘而能生起现行果法的有殊胜功能的种子，实际是有部中与异时因缘有关的生相及与俱时因缘有关的住相的综合，此二相在外缘的摄助下能成为直接作用于果法的内缘。[①]有部认为处在现在世的果法必然具有取果作用从而成为因法，因此因果相续不尽。而瑜伽行派则认为作为种子的果法的现行又可作为熏习新的种子的因法，所以因果相续无尽。

由此我们知道，《成唯识论》的种子、现行、熏习理论的建构实际是借鉴了《顺正理论》的取果、与果的思想。但是这种搬来的思想存在着以下两个漏洞：一者，有部四相与果法俱生是天生必然的，因为有为法必有俱生的四相，否则就不是有为法。而瑜伽行派又该如何保证种子与现行俱生的必然性呢？依靠的是什么？种与芽、果的关系难道不是异时的么？二者，如果种、现异体，瑜伽行派的俱时的现行的体从何而来？如果种子（种类）是现行的体，或者说两者同一体，那么种子要待诸缘才有胜功能，现行为何只待俱时的一个种子就能有呈现显示色等果法及熏习新种的功能呢？更何况“现、种异类，互不相违，”种、现又如何是同一体呢？如果种子与现行两者是体与用的关系，那么种子、现行、被熏的新种就不能称为平等的三法了。“现行熏种子”说白了就是“种子熏种子”了，现行的概念就是多余了。更何况，瑜伽行派中种子与现行都是俱时刹那生灭的，那么两者又如何形成体与用的差别呢？

二、有部本相随相与瑜伽行派四分说的比较

《成唯识论》卷第二谈到了护法的四分说：

> 心、心所若细分别，应有四分。三分如前，复有第四证自

---

① 如《顺正理论》卷第十三中说：“谓彼生时，此法能为彼胜缘性。虽诸行起，皆得名生，然此生名，但依诸行生位，无障胜因而立。住谓别法，是已生未坏诸行，引自果无障胜因。异谓别法，是行相续后异前因。灭谓别法，是俱生行灭坏胜因。性是体义。”（T29, p. 405c）也可以简单地认为，瑜伽行派种子生现行的理论是简单地借鉴了俱生的住相与所住法的关系的理论。

> 证分。此若无者谁证第三？心分既同应皆证故。又自证分应无有果，诸能量者必有果故。不应见分是第三果。见分或时非量摄故。由此见分不证第三。证自体者必现量故，此四分中前二是外，后二是内。初唯所缘，后三通二。谓第二分但缘第一，或量非量或现或比。第三能缘第二、第四。证自证分唯缘第三。非第二者以无用故。第三、第四皆现量摄。故心、心所四分合成。具所、能缘，无无穷过。非即非离，唯识理成。[①]

由此可知，识分说是根据因明学的能量、所量、量果的原理建立的。陈那以此建立三分说。相分是所量，见分是能量，自证分是量果。而护法的四分说的区别在于提出了证自证分。因为自证分缘取见分时，以见分为所量，自证分为能量，证自证分为量果。

但是有人就会问了：假如证自证分缘取自证分时，以自证分为所量，证自证分为能量，那么就需要第五分为量果。如此，将更立第六分第七分，循环无穷。为了解决这个过失，护法说："第三能缘第二、第四。证自证分唯缘第三。"所以不会有无限后退的过失。

作者认为，护法的这种解决无限后退过失的做法实际是借鉴了有部的本相与随相的回互关系的。如《显宗论》卷第七对《顺正理论》卷第十三作了很好的总结：

> 前说四种本相，生生等者谓四随相。即是生之生生，乃至灭之灭灭。诸行有为由四本相。本相有为由四随相……四本四随于八于一功能别故。为亲缘用名曰功能。谓四本相，一一皆于八法有用。四种随相一一皆于一法有用。其义云何？谓法生时并其自体九法俱起。自体为一，相、随相八。本相中生，除其自性能为亲缘生余八法。诸法于自体无生等用故。随相生生为亲缘用，于九法内唯生本生……谓为亲缘令引自果作用得起，是生功能。本相中住，亦除自性能为亲缘住余八法。随相住住能为亲缘于九法中唯住本住。谓为亲缘令法暂住，能引自果是住功能。本相中异除其自性能为亲缘异余八法，随相异异能为

---

① T31, p. 10b.

> 亲缘于九法中唯异本异，谓为亲缘令引自果作用衰损是异功能。本相中灭除其自性，能为亲缘灭余八法，随相灭灭能为亲缘于九法中唯灭本灭，谓为亲缘令引自果作用灭坏是灭功能。是故生等相复有相，随相唯四，无无穷失。①

由此我们知道：本相中生能为亲缘生余八法，随相生生为亲缘用，于九法内唯生本生。这种本相与随相的特殊的回互关系很好地避免了陷入无限后退的过失。与护法的四分说相比，我们看到：相分好比所引的果，见分好比有引果作用的所相法，自证分好比是住相，证自证分好比是随相住住。自证分能够对见分、证自证分有认知的作用，而证自证分只能对自证分有作用。

三、对《顺正理论》极微和集理论的批判

前面我们谈到，经部的极微“和合”是类同于五蕴所成的根本不存在的“我”，因此是假法。而众贤针锋相对地提出了“极微和集”这一概念，即诸多极微相互资助，安布成一有机的整体，此是因缘所生法，故是实法。②从而维护了识必缘有境的观点。

但是瑜伽行派是坚持识外无境的观点，所以对于《顺正理论》提出的实有的“极微和集”这一新概念作了大量且猛烈的批判。如世亲的《唯识二十论》谈道：

---

① T29, p. 809b-c.

② 《成唯识论述记》卷第二对“和集”作了错误的解释：“色等虽有多相，一分是现量境，此诸极微共和集时，展转相资各有粗相生。如阿拏色七极微相资皆有阿拏色许大微相。如经部师阿拏色是假法。萨婆多云：彼和合故非五识境，五识必依实法生故。今者所说此相相资，各别极微能生五识。一处相近名和，不为一体名集。即是相近体各别故。是实法故有力生识。以相粗故识有此相。故所缘缘理具足有。”（T43, p. 271a）“展转相资”是对的，“各有粗相生”也许不对。“一处相近名和，不为一体名集，即是相近体各别故”这一说法更适合解释“和合”。应该是：一处相近名和，相资安布名集。因为“集”是“从缘生”的意思。（T31, p. 75c）

> 颂曰：以彼境非一，亦非多极微，又非和合（saṃhata）等，极微不成故。论曰：此何所说？谓若实有外色等处与色等识各别为境，如是外境或应是一，如胜论者执有分色。或应是多，如执实有众多极微各别为境。或应多极微和合及和集，如执实有众多极微皆共和合、和集为境。且彼外境理应非一，有分色体异诸分色不可取故。理亦非多，极微各别不可取故。又理非和合或和集为境，一实极微理不成故。[1]

以上谈到了胜论派[2]、古萨婆多的极微及认识观。[3]而“多极微

① T31, p. 75c。虽然论中出现了“和合”、“和集”两词，但是梵文中原本只有“saṃhata”一词。在颂中“saṃhata”被玄奘译为“和合”，但是笔者认为应该译为“和集”才对。因为“和合”一词在《俱舍论》中的梵文是“saṃghāta”，有“堆”（heap）的意思。而“saṃhata”在《俱舍论》中没有出现过，该词有“复合物”（compound）的意思。而且颂中的“亦非多极微”并不一定就只针对的是古萨婆多的极微观，实际经部的思想也可包括进去。因此世亲所说的“saṃhata”指的就是《顺正理论》的“和集”。所以论中的“和合”也许是玄奘根据他自己的派别划分添加的。或者玄奘用的不是西方学者 Sylvain Lévi 看到的梵文原本。

② 《唯识二十论述记》卷下谈到了胜论的观点：“此显执师是吠世师迦，此云胜论……此师本计有六句义，后有末执立十句义，如《成唯识》。然六句者：一实二德三业四有五同异六和合。实中有九，谓地水火风空时方我意。其地水火风是极微性。若劫坏时此等不灭散在处处，体无生灭，说为常住。有众多法体非是一，后成劫时，两两极微合生一子微。子微之量等于父母。体唯是一。从他生故性是无常。如是散极微皆两两合生一子微。子微并本合有三微。如是复与余三微合生一子微。第七其子等于六本微量。如是七微复与余合生一子微。第十五子其量等于本生父母十四微量。如是展转成三千界。其三千界既从父母二法所生。其量合等于父母量。故三千界为识等境体唯是一……意缘一切，故有分色为眼识等境，体唯一物。其子粗微名为有分，有细分故。其本细微但名为分，不有他故。广叙此执。如《成唯识》。”（T43, p. 992b–c）

③ 《唯识二十论述记》卷下谈到了古萨婆多师的观点：“今此先叙古萨婆多毘婆沙义。此师意说：如色处等体是多法，为眼识境。所以者何？其一一极微体是实有。合成阿耨。阿耨是假，故此以上皆非实有。五识既缘实法为境故，不缘于阿耨以上和合假色。故色处等为眼识等境时，其实极微一一各别，为眼识等境。不缘假故。以有实体能生识故。”（T43, p. 992c）



和合及和集”则指的是经部和《顺正理论》的极微观。如《唯识二十论述记》卷下记载道：

> 论：或应多极微和合或和集。述曰：此叙经部、新萨婆多正理师义。经部师说：多极微和合。正理师说：多极微和集论。如执实有众多极微皆共和合、和集为境。述曰：此即广叙。谓经部师实有极微非五识境，五识上无极微相故。此七和合成阿耨色，以上粗显体虽是假。五识之上有此相故。为五识境一一实微既不缘著，故须和合成一粗假五识方缘。故论说言：实有众微皆共和合。其正理师恐违自宗：眼等五识不缘假法。异于经部。若顺于古即有陈那。五识之上无微相故，非所缘失。遂复说言：色等诸法各有多相，于中一分是现量境。故诸极微相资各有一和集相。此相实有各能发生似己相识。故与五识作所缘缘。如多极微集成山等。相资各有山等量相。眼等五识缘山等时，实有多极微相资山相。五识并得，故成所缘。不尔即有非所缘失。许有实体但为缘故。故论说言实有众多极微皆共和集。广如陈那《观所缘论》及《成唯识》第一卷说。①

总的来说，窥基认识到了：《顺正理论》之所以要区别于经部的极微和合的观点，而提出众多极微皆共和集的观点，是要维护“眼等五识不缘假法”的宗义。从《唯识二十论》上面所谈到的“又理非和合或和集为境，一实极微理不成故”这句话，我们可看出，极微和集能产生认识，世亲是认同的。或者说，世亲认同《顺正理论》卷第三十三所说的：“又世俗不应说从缘而起，以世俗法非实有故。法若实有可从缘生，异此缘生应无自体。”②也就是说，如果极微和集是属于因缘所生法的话，那就是可以被识所缘的实有的法。但是世亲不认同极微和集的缘起的基础因——单个的极微的实有。并通

---

① T43, pp. 992c–993a.

② T29, p. 532c.

过极微有分的观点来破斥。[1]《顺正理论》认为极微无分，详细的论述请参考第四章。

而且对于单个的极微是否实有的问题，《顺正理论》既不简单地同于胜论、古萨婆多师、经部所说的一一极微实有的观点，也不认同单个的极微为无或是可再分析的假法的观点。如《顺正理论》卷第三十二谈道：

> 已说极微渐次积集成微乃至一踰缮那。然许极微略有二种：一实二假。其相云何？实谓极成色等自相，于和集位，现量所得。假由分析，比量所知。谓聚色中以慧渐析至最极位，然后于中辩色、声等极微差别。此析所至名假极微。令慧寻思极生喜故。此微即极，故名极微。极谓色中析至究竟，微谓唯是慧眼所行。故极微言显微极义。[2]

也就是说，不存在独立存在的一一的极微，极微都是以和集的方式出现的。单一的极微只是意识上的名言“假设”。这种“假”不是虚无的“假”，也不是“有分”的假，而是超越现实的“假”。即任何一极微的出现都有俱生的其他极微及四大的互相资助，从而构成极微和集，这是实有的整体，是五识所缘的实有的法。因此瑜伽行派对《顺正理论》极微和集的破斥是不成立的。所以说，识必缘有境是成立的。

另外，值得一提的是：既然世亲所作的《唯识二十论》提到了只有在《顺正理论》才首先共同出现的“极微和集”这一概念，并且“极微和集”是《顺正理论》区别于胜论、古萨婆多师、经部的重要独创，那么就说明了：皈依了大乘瑜伽行派的世亲并非不再讨论小乘的是非，并非没有理会《顺正理论》对《俱舍论》的批判，并非只有世亲的门人才没有放弃对《顺正理论》的批判。实际上，皈依大乘瑜伽行派的世亲特别重视对《顺正理论》的批判，而且特

---

① 《唯识二十论》谈道：一实极微理不成故。云何不成？颂曰：极微与六合，一应成六分。若与六同处，聚应如极微。（T31, p. 75c）

② T29, p. 522a.

别地注意到了众贤所提出的“极微和集”这一新的理念。

既然《顺正理论》是对世亲的《俱舍论》的批判，而世亲的《唯识二十论》又批判《顺正理论》特有的“极微和集”的观点，所以我们可以确定：写《俱舍论》的小乘的世亲与写《唯识二十论》弘扬瑜伽行派的大乘的世亲实际是同一个世亲，是同一个人。

而且《唯识二十论述记》卷下谈道：“然旧唯识但有鞞世师，及古萨婆多义。其和合和集文但说一，谓邻虚集色，仍意难知，文亦难晓。”[①]由此可知，在窥基看来，所谓的旧唯识指的是以《顺正理论》之前的《发智论》、《大毘婆沙论》等旧有部著作为批判对象的瑜伽行派的著作。而新唯识指的是兼以新有部的《顺正理论》为批判及借鉴对象的瑜伽行派的著作。因此，《顺正理论》不仅是新旧有部差异的原因，而且也是造成新旧唯识差异的原因。所以说，《顺正理论》在佛教发展史中具有非常重要的地位。

四、vijñānamātra 与 vijñaptimātra 的比较

传统佛教，包括说一切有部，一般用梵文 vijñāna 来表达“识”的含义。而瑜伽行派一方面继承传统沿用 vijñāna 一词，另一方面在《唯识二十论》、《唯识三十颂》中，世亲创新性地用 vijñapti[②]来表达“识”的含义。旧唯识一般用 vijñānamātra 来表达“唯识”的含义，而新唯识则一般用 vijñaptimātra 来表达唯识。因此有必要在这里讨论一下两组词汇各自的梵语语法及哲学差别。这样才能为下一部分的有部与瑜伽行派的 sarvāsti 与 vijñaptimātra 的比较研究作

---

① T43, p. 993a.

② 对于 vijñāna 与 vijñapti 两个梵语词汇，藏译本将二者明确译成不同的固定名词：rnam par shes pa 与 rnam par rig pa。因此许多学者认为玄奘不应该将 vijñapti 译为“识”。笔者认为，虽然与汉语相比，藏语在形式上与梵语较为接近，但我们不可因此就迷信：藏文大藏经比汉文大藏经更忠实于梵文原本，故更有学术价值。因为形式的相近并不能直接带来义理的正确。实际上，玄奘的佛典翻译是深思熟虑的，是力求反映梵本原意的，是直达佛教真谛的。他的翻译贡献是那些隔靴搔痒式的翻译所无法相及的。

好铺垫。

（一）vijñāna 的梵语文法原理

梵语 vijñāna 的词根是 jñā。但实际上词形为 jñā 的词根有两个。一个是 kryādigaṇa（第九类动词）的 jñā，根据波你尼解释词根的《界读》（*Dhātupāṭha*）中的经文“1508 jñā avabodhane /”，此词根 jñā 的意思是“知晓”。另一个是 curādigaṇa（第十类动词）的 jñā，根据《界读》经文“1733 jñā niyoge /”，此词根 jñā 的意思是“应用”。

接着我们先讨论 jñāna 的文法原理。jñāna 由 kryādigaṇa（第九类动词）的表“知晓”含义的词根 jñā 加上直接后缀（kṛtpratyaya）lyuṭ 构成。lyuṭ 中 l 字符与 ṭ 字符都是术语符号（itsaṃjñā），去掉术语符号剩下的是 yu。根据波你尼的《八章书》（*Aṣṭādhyāyī*）中的经文“yuvoranākau //7.1.1//”，yu 由 ana 替换，由此得到 jñā+ana。根据《八章书》经文“akaḥ savarṇe dīrghaḥ //6.1.99//”，同类单元音发生连音时，由长元音替换，因此获得 jñāna。

要想知道 jñāna 的含义，就得先了解一下直接后缀 lyuṭ 的含义。《八章书》的解释是“lyuṭ ca //3.3.115//”。其中 ca 表示此经文要承接前面经文的内容。上一经文是“napuṃsake bhāve ktaḥ //3.3.114//”。根据波你尼《八章书》行文的承上启下“随文”（anuvṛtti）原则，3.3.115 经文的完整内容是“napuṃsake bhāve lyuṭ ca //”。此经文的意思是：当加中性（格尾）表达行为（bhāva）时加 lyuṭ。再根据《八章书》经文“kṛttaddhitasamāsāśca //1.2.46//，因此 jñā 加了 lyuṭ 直接后缀（kṛtpratyaya）后，jñāna 是表达行为的加中性格尾的名词词基（prātipadika）。当 jñā 是《界读》中 kryādigaṇa 中的“jñā avabodhane //”词根时，jñāna 表达的是“知晓”这一行为本身。

但实际上，对于直接后缀 lyuṭ 的含义，波你尼在《八章书》还提到，“karaṇādhikaraṇayośca //3.3.117//”。即 lyuṭ 还可表示（非行为含义的）实体性的作用具（工具，karaṇa）和场所（adhikaraṇa）的意思。当词根 jñā 是知晓的意思，如果又要表达工具的意思时，

jñāna 指的是“知晓的工具”，可以翻译为才智、符号。即通过才智或符号去了解知道。如果要表达场所意思时，jñāna 指的是知晓发生的场所。

接下来我们要讨论一下复合词 vijñāna 的文法原理。依据《八章书》的群读经文（gaṇasūtra）“prādayaḥ //1.4.58//”，vi 是 prādi 类的投词（nipāta）。另外由《八章书》经文“gatiśca //1.4.60//”可知，vi 在表行为的词前合意搭配时又称为 gati，且也是投词（nipāta）。依据《八章书》经文“svarādinipātamavyayam //1.1.37//”得知投词 vi 是不变词（avyaya）。再由《八章书》经文“avyayādāpsupaḥ//2.4.82//”可知，不变词 vi 后的格尾消失（luk）。

根据《八章书》经文“kugatiprādayaḥ //2.2.18//”，无论 vi 是 prādi 类的投词（nipāta）还是 gati 类投词（nipāta），当它与另一名词词基构成依主释复合词时，都是必然复合词（nitya-samāsa）。

当 lyuṭ 表行为，jñāna 是表达行为的中性名词时，vi 是 gati 投词。由此构成的复合词 vijñāna 称为 gati 类依主释复合词（gati-tatpuruṣa-samāsa）。依据梵语文法学派的经典拆分解释方法（śāstrīyavigraha），其结构是：vi+jñāna= vijñāna。

当 lyuṭ 表示工具（karaṇa）和场所（adhikaraṇa）的意思时，jñāna 不是表行为的词，因复合词的前部字 vi 不是 gati，而是纯粹的 prādi 投词，由此构成的复合词 vijñāna 称为 prādi 类依主释复合词（prādi-tatpuruṣa-samāsa）。依据梵语文法学派的经典拆分解释方法，其结构是：vi+jñāna（su）。再依据《八章书》经文“supo dhātuprātipadikayoḥ //2.4.71//”，作为动词词根及名词词基一部分的格尾由消失（luk）替换，故得到 vi+jñāna（su）→vi+jñāna= vijñāna。

至于投词 vi 的含义，在梵语中极为丰富与复杂，与认识相关的，主要是差别义（viśeṣa）。当直接后缀 lyuṭ 表行为时，vijñāna 表示的是具有区分性的认识活动。即对色、声、香、味、触、法的认识活动是各有差别的。另外差别义（viśeṣa）也可引申出认识活动实际是一种分别计较的活动。当 lyuṭ 表示作用具（karaṇa）和场所（adhikaraṇa）的意思时，则表示作为认识活动所依据的工具和场所分别都是各有差别的。

对于场所（adhikaraṇa），《八章书》的解释是，

“ādhāro 'dhikaraṇam //1.4.45//”，即域（ādhāra）是场所。域有三种：结合式的域（aupaśleṣika-ādhāra）、普遍式的域（abhivyāpaka-ādhāra）、对境式的域（vaiṣeyika-ādhāra）。前两种域可概括为根基，后一种域可概括为领域。根据佛教“依根（indriya）缘境（viṣaya）生识”的教义，不同认知活动依托的不同的根（indriya）可作为认识活动发生的根基，而不同认识活动所缘的不同的境（viṣaya）可作为认知活动的领域或主题（subject、topic）。由于认知活动的场所有了归属，（即佛教所说的产生识的十二处有了归属，）经过排除，vijñāna 一词只能是认知活动的工具这一含义。在佛教根、境、识十八界的体系中，早期佛教并不关注世俗所说的才智、符号这样的认知活动的工具，因为这些只是世俗分别计较的工具。在早期佛教看来，认知活动主要是指“根境和合生识”，即“依根缘境生识”这一事件本身。所以作为工具的 vijñāna 不是指才智、符号，而是指根境和合生出来的识体，而且是有一定实体意义的工具。区别于没有实体意义的才智与符号。

实际上识体（vijñāna）作为认知工具来理解，并不是佛教的专利。如佛教之外的胜论派并不认为有眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识这样的差别，他们认为识（vijñāna）只有一个。为了避免梵语 vijñāna 中的 vi 产生的多元性的理解，他们选择另一梵语术语 manas（意）来表达识体的含义。作为实体（dravya）的 manas 在身体中快速周转，将不同的根（indriya）的信息传递给灵魂（ātman）。由此可见，在胜论派体系中认知的主体是 ātman，认知的对象是根对境反映的信息，认知的中介或工具是单一的识体（vijñāna），他们称之为 manas。

最后需要提醒的是 curādigaṇa(第十类动词)的表“应用”含义的词根 jñā 加直接后缀 lyuṭ 后，构成不了 jñāna。因为根据《八章书》经文“satyāpapāśarūpavīṇātūlaślokasenālomatvacavarmava-rṇacūrṇacurādibhyo ṇic //3.1.25//”，curādigaṇa 第十类动词的词根本身就必定要先加上词根词缀（dhātupratyaya）ṇic 来构成新的词根。（之所以称为新词根，参见《八章书》经文“sanādyantā dhātavaḥ //3.1.32//”）但此时的新词根表达的是原意（svārtha），并不表达使役的含义。由此获得 jñā+ṇic。再根据《八章书》经文

“artihrīvlīrīknūyīkṣmāyyātāṃ puṅṇau//7.3.36//”，当遇 ṇic 时，以长元音 ā 为末的词根后加 puk。由此获得 jñā+puk+ṇic。产生新词根后，接下来才再加 lyuṭ。lyuṭ 替换成 ana，由此获得 jñā+puk+ṇic+ana。根据《八章书》经文“ārdhadhātukasyeḍ valādeḥ // 7.2.35//”可知，半界词缀 ana 由于开头的字母不是对收（pratyāhāra）val 中的字母，故 ana 前不来联系元音 iṭ。当不来 iṭ 时，根据《八章书》经文“ṇeraniṭi //6.4.51//”，ṇic 由消隐（lopa）替换。由此获得 jñā+puk+（ ）+ana。去掉所有术语符号，获得 jñā+p+（ ）+ana=jñāpana。jñāpana 词形与 jñāna 不同，且表达的意思是“应用”，与“认知”及“识”的含义相距甚远，故不作进一步的讨论。

（二）vijñapti 的梵语文法原理

前面谈到词形为 jñā 的词根有两个，分别是 kryādigaṇa（第九类动词）的 jñā，有知晓的意思，以及 curādigaṇa（第十类动词）的 jñā，有应用的意思。实际上在《界读》的 bhvādigaṇa（第一类动词）中，波你尼插入了一群 ghaṭādi 类词根。在这群动词中，又出现了 jñā 词根。对此处 jñā 词根的含义《界读》的解释是，“māraṇatoṣaṇaniśāmaneṣu 811 jñā /”。即 jñā 还有灭（māraṇa）、满意（toṣaṇa）、看（听）（niśāmana）这些含义。需要说明的是，虽然此时的 jñā 出现在 bhvādigaṇa(第一类动词)中，但它并不是第一类动词，其实它是 kryādigaṇa 第九类动词。就好比德里大学的中国访问学者虽然身处印度，但他仍然是中国人。只是德里大学邀请他，所以此中国人来到了印度。由此可知，kryādigaṇa（第九类动词）的 jñā，共有知晓、灭、满意、看（听）这些意思。

那么 ghaṭādi 类词根有什么特点呢？在《界读》的 ghaṭādi 词根的群读中，波你尼给出了群读经文（gaṇasūtra）“ghaṭādayo mitaḥ //”。即 ghaṭādi 类动词有 mit 术语（mitsaṃjñā）。对于 mit 术语，《八章书》的解释是“mitāṃ hrasvaḥ //6.4.92//”。即当词根是 mit 时，ṇic 前面的词根的倒数第二个字母的长元音要变短。

vijñapti 实际是由 vi+jñapti 构成，所以我们先讨论一下词根 jñā 在什么情况下可以演化为 jñapti。

对于 curādigaṇa(第十类动词)中表“应用”的 jñā，如前所说，本身就必定要先加上词根词缀 ṇic 来构成新的词根，但此新词根表达的是原意（svārtha），并不表达使役的含义。由此获得 jñā+ṇic。再根据经文“artihrīvlīrīknūyīkṣmāyyātāṃ puṅṇau//7.3.36//”，长元音 ā 为末的词干后加 puk。由此获得 jñā+puk+ṇic。然后再加上直接后缀（kṛtpratyaya）ktin，获得 jñā+puk+ṇic+ktin。去除术语符号 k、n，ktin 实际剩下的是 ti。根据《八章书》经文“titutratathasisusarakaseṣu ca //7.2.9//”直接后缀 ti 前不来联系元音 iṭ。当不来 iṭ 时，根据《八章书》经文“ṇeraniṭi //6.4.51//”，ṇic 由消隐（lopa）替换。由此得到 jñā+puk+（ ）+ti。去掉所有术语符号，获得 jñā+p+（ ）+ti。最终词形为 jñāpti。显然与 jñapti 有区别。因此 curādigaṇa(第十类动词)的 jñā 演化不出 jñapti。

对于 kryādigaṇa（第九类动词）表“知晓”的 jñā 来说，要想获得 jñapti 的形式，必须首先加 ṇic。因为 jñapti 中的 p 字母是由经文“artihrīvlīrīknūyīkṣmāyyātāṃ puṅṇau//7.3.36//”导出的。对于非 curādigaṇa(第十类动词)的其他类词根来说，它们加 ṇic 的理由是要表达使役的含义。(参见《八章书》经文“hetumati ca //3.1.26//”)由此获得 jñā+puk+ṇic。再加上 ktin 得到 jñā+puk+ṇic+ktin。与上类似的是，ṇic 消隐，去掉术语符号后，最终获得 jñāpti，而非 jñapti。因此表使役含义的 kryādigaṇa（第九类动词）词根 jñā 当表“知晓”(“jñā avabodhane //”)的意思时演化不出 jñapti。如果不表使役含义，则不需加 ṇic，即 jñā+ti=jñāti，也非 jñapti。

kryādigaṇa(第九类动词)中的词根 jñā 表达灭、满意、看(听)这些意思(“māraṇatoṣaṇaniśāmaneṣu 811 jñā /”)时，属于 ghaṭādi 类词根，因此具有 mit 术语。当表达使役含义获得 jñā+puk+ṇic=jñāp+ṇic 形式后，依据《八章书》经文“mitāṃ hrasvaḥ //6.4.92//”，即当词根是 mit 时，ṇic 前面的词根的倒数第二字母的长元音要变短。由此获得 jñāp+ṇic→jñap+ṇic。再加上 ktin，获得 jñap+ṇic+ktin。如前所述，直接后缀 ktin 前不来 iṭ，故 ṇic 由消隐替换。获得 jñap+（ ）+ktin=jñapti。虽然我们终于获得了 jñapti。但我们需要注意的是，此时的词根 jñā 表达的是灭、满意、看（听）这些意思，与“认知”、“识”的含义相距甚远，故词根 jñā 不能达到我们的目标。

实际上能达到我们目标的是另一个词根——jñap。jñap 是 curādigaṇa(第十类动词)词根，在《界读》中波你尼给出的含义是"1625 jñapa jñānajñāpanamāraṇatoṣaṇaniśānaniśāmaneṣu //"。由此可知词根 jñap 有知晓(jñāna)、应用(jñāpana)、灭(māraṇa)、满意（toṣaṇa)、削尖（niśāna)、看（听）(niśāmana）这些含义。波你尼对此词根还给出了群读经文(gaṇasūtra)"nānye mito 'hetau //"。此经文中"nānye"的意思是：只在 jñap、cah、rah、bala、yam、ci 这六个 curādigaṇa（第十类动词）词根范围内。当这六个词根表达非使役含义时(ahetau)，有 mit 术语。对于 curādigaṇa(第十类动词)的 jñap 来说，首先要加词根词缀 ṇic 形成表原意（svārtha）的新词根，jñap+ṇic。ṇic 中有符号 ṇ，根据《八章书》经文"ata upadhāyāḥ //7.2.116//"，ṇic 前的词根的倒数第二个字母 a 要由三合(vṛddhi)替换。再根据《八章书》经文"vṛddhirādaic //1.1.1//"，替换短元音 a 的三合形式是 ā。由此获得 jñāp+ṇic。接着，由于词根 jñap 在非使役的情况下(ahetau)有 mit 术语，故 ṇic 前面，作为倒数第二个字母的长元音变短，因而 jñāp+ṇic→jñap+ṇic。形成新词根后再加直接后缀 ktin，得到 jñap+ṇic+ktin。如前所述，ktin 前不来联系元音 iṭ，根据经文"ṇeraniṭi //6.4.51//"，ṇic 由消隐替换，故获得 jñap+（ ）+ktin，最终获得我们期待的 jñapti。

要想知道 jñapti 的含义，除了要知道词根 jñap 的含义，还要清楚直接后缀 ktin 的含义。《八章书》中提到，"striyāṃ ktin //3.3.94//"。即 ktin 表阴性且表行为（bhāva)。故加阴性格尾的名词词基 jñapti 表知晓、应用、灭、满意、削尖、看（听）这些行为。另外 ktin 在《八章书》领句经文(adhikārasūtra)"akartari ca kārake saṃjñāyām // 3.3.19//"的控制之下。故当一词根加 ktin 后，成为专有名词（saṃjñā)，作为对应词根相关事件的造者（kāraka）时，不可表主动者（kartṛ）的含义。saṃjñā 作为名词（nāma）主要表示实在（sattva)，区别于动词（ākhyāta）主要表示行为（bhāva)。两者的区别可以参见梵语词源学著作《*Nirukta*》的解释："bhāvapradhānamākhyātam / sattvapradhānāni nāmāni /。"[①] 由于 jñapti 作为造者（kāraka）不表主动者（kartṛ)，故只能是业

① Lakshman Sarup: *The Nighaṇṭu and Nirukta*. Delhi: Motilal Banarsidass. 1967. p.27.

（karman）、作用具（karaṇa）、受用者（sampradāna）、从取者（apadāna）、根基或领域（adhikaraṇa）。

当词根 jñap 表知晓的含义时，前面谈到认知的根基是根（indriya），认知的领域或主题是境（viṣaya）。而根据《八章书》经文“karturīpsitatamaṃ karma //1.4.49//”，行为者最希望获得的是业，故认知的业是所缘对境的实义（artha）[①]。所以 jñapti 剩下表达认知的作用具（karaṇa）、受用者（sampradāna）、从取者（apadāna）的含义。在这儿作用具（karaṇa）可以指上面提到的世俗所说作为认知工具或中介的才智、符号，或名言概念、心中影像。当 jñapti 表达从取者（apadāna）的含义时，由《八章书》经文“janikartuḥ prakṛtiḥ //1.4.30//”、“bhuvaḥ prabhavaḥ //1.4.31//”可知，从取者（apadāna）有“被产生者的原体及源头”的含义。在这种情况下，jñapti 表“知晓源”的含义，即被知晓的名言概念、心中影像由知晓源得出。当 jñapti 表受用者（sampradāna）的含义时，即 jñapti 是名言概念、心中影像这样的认知内容(或结果)的承受者。由此可见 jñapti 表达的含义是：认知的原体、源头与认知的中介及认知的内容的承受者都在 jñapti 之中，故完整的认知过程或完整的认知单元就在 jñapti 之中。综合以上分析，我们将 jñapti 翻译为“知晓体”。

当 jñapti 表“知晓”这一行为时，再加上表差别（viśeṣa）含义的投词 vi，vijñapti 便成了 gati 类依主释复合词（gati-tatpuruṣa-samāsa），而且是必然复合词。当 jñapti 表“知晓体”时，再加上表差别（viśeṣa）含义的投词 vi，vijñapti 便成了 prādi 类依主释必然复合词(prādi-tatpuruṣa-samāsa)，也是必然复合词。由此 vijñapti 表达的是：有差异性的、多元性的认知原体、源头与认知中介及认

---

① 按照文法哲学（vyākaraṇadarśana）的看法，“他知晓罐子”这句话的梵语应该为，“ghaṭe ghaṭatvam jānāti //”。其中作为业（karman）的 ghaṭatvam（罐性）就是所欲认知的实义（artha）。实际上我们欲知的事物的实义就是事物的普相（jāti，如 ghaṭatva），而普相就在个别事物（vyakti，如 ghaṭa）之中。在世俗梵语中“他知晓罐子”为“ghaṭam jānāti //”。而根据《八章书》经文“karturīpsitatamaṃ karma //1.4.49//”，行为者最希望获得的是业，可知世俗人认为分别计较的意欲是认知产生的根本因，并认为所欲知的是 ghaṭa 本身。

知承受者，故翻译为“识体”。

那么 jñapti 是否也可有使役的含义呢？根据《八章书》经文“hetumati ca //3.1.26//”，要想表达使役的含义，必须加 ṇic 词缀。由此获得 jñap+ṇic+ṇic。前一个 ṇic 是 curādigaṇa（第十类动词）词根 jñap 本身必须加的，表达的是原意（svārtha）。后一个 ṇic 是表达使役含义所要加的。当词根遇到带 ṇ 符号的词缀时，根据经文“ata upadhāyāḥ //7.2.116//”，词根 jñap 的 a 由三合元音 ā 替换，得到 jñāp+ṇic+ṇic。又由于词根 jñap 对于第一个表原意的 ṇic 有 mit 术语，故 jñāp 的 ā 变短元音 a，得到 jñap+ṇic+ṇic。对于第二个 ṇic 来说，去掉术语符号后是 i，非《八章书》经文“ārdhadhātukasyeḍ valādeḥ //7.2.35//”所指的字母对收 val 中的字母，故第二个 ṇic 前不来联系元音 iṭ。故根据经文“ṇeraniṭi //6.4.51//”，第一个 ṇic 由消隐（lopa）替换。由此获得 jñap+（ ）+ṇic。虽然第一个 ṇic 词缀消隐了（lopa），但根据《八章书》经文“pratyayalope pratyayalakṣaṇam //1.1.62//”，当词缀消隐后，词缀的因依然存在。故依据经文“sanādyantā dhātavaḥ //3.1.32//”，消隐的第一个词根词缀（dhātupratyaya）ṇic 与前面的 jñap 依然构成新词根。即“jñap+（ ）”仍然是新词根。另外由于《八章书》经文“acaḥ parasmin pūrvavidhau //1.1.57//”，消隐的第一个 ṇic 如同本位音（sthānivat），故第二个 ṇic 不能对“jñap+（ ）”执行经文“ata upadhāyāḥ //7.2.116//”，由此依然是 jñap+（ ）+ṇic。加上直接后缀 ktin 获得 jñap+（ ）+ṇic+ktin。如前所述，ktin 前不来联系元音 iṭ，故第二个 ṇic 由消隐替换，由此获得 jñap+（ ）+（ ）+ktin。去掉术语符号得到 jñapti。因此 jñapti 也可表使役含义。jñapti 作为行为（bhāva）也可有使知晓、使应用、使灭、使满意、使削尖、使看（听）这些意思。使役句型区别于非使役句型的关键是有使役者及被使役者，此两者其实都是主动者（kartṛ）。其他的造者（kāraka）如业（karman）、作用具（karaṇa）、受用者（sampradāna）、从取者（apadāna）、根基或领域（adhikaraṇa）则没有使役这种说法。当 jñapti 表造者（kāraka）的含义时，如前所述，不能表主动者（kartṛ）的含义。因此所有以 ktin 结尾的名词词基，作为造者（kāraka）时无使役含义的可能性，故无使役的词形。jñapti 表使役时，不能是造者（kāraka），只能是行为（bhāva），如 vijñapti 可翻译为表业的“表”。特别需要说明的是：由于直接后缀 ktin 是受《八章书》领句经文（adhikārasūtra）

"bhāve //3.3.18//"的控制，故以直接后缀 ktin 结尾的名词无论是否表使役，当表活动或行为（bhāva）时，都表达的是行为的成就（siddha）状态，而非正在进行的状态。故这种行为梵语称作 siddhabhāva。

前面提到，胜吕信静及霍韬晦认为，在小乘阿毗达磨经典中 vijñapti-karman 被翻译为表业，故 vijñaptimātra 中的 vijñapti 应翻译为"表"或"表别"。[①]实际上此处的 vijñapti（"表"）并非源自表

① 20 世纪 70、80 年代，香港佛教学者霍韬晦接受日本学者胜吕信静的观点，把 vijñapti 翻译为"表别"。并且在《唯识三十颂》中找到了一个玄奘并不把 vijñapti 翻译作"识"的"例证"："'境之表别'（vijñaptirviṣayasya），奘译'了别境识'。此中'识'一字原文无，而 vijñapti 一字，玄奘译为'了别'，亦易引起误解。因为 vijñapti 一字，原来是有所表或有所呈现的意思，由表示'知'（to know）的意义的语根 jñā 采取使役结构之名词形（jñapti），再加上表示'分离'或'别异'（apart，different）意义字头 vi 合组而成，意思就是指一个自身具有某种内容而使他人得以知之的呈现……事实上，vijñapti 是境而不是识的指向作用，所以在这里我们将之译为'表别'。"（参见霍韬晦：《安慧<三十唯识释>原典译注》，香港中文大学出版社，1980 年，第 38 页。）因此霍韬晦主张 vijñaptimātra 翻译为"唯表别"。

笔者认为，在《唯识三十颂》第二颂的原文"vipāko mananākhyaśca vijña-ptirviṣayasya ca/"中，vijñaptir 是三个能变的共有主语，故此句可翻译为："异熟识、思量识及（了别）境识。"因此反而是玄奘译的"了别"一词梵本原文中无。第二颂的 vijñaptirviṣayasya 在第八颂中得到了重复：viṣayasyopa-labdhiḥ sā，玄奘翻译为"了境为性相"。因此第二颂译文中所增加的"了别"一词，即是第八颂中的 upalabdhiḥ（"了"）。而第八颂中阴性词汇 sā 即是第二颂阴性词汇 vijñaptir。故第八颂也可以直接翻译为"了别境识"。 第二颂梵本之所以无 upalabdhi（了别），实际是要强调 viṣaya 的第六格说明了： viṣaya（境）是（六）识（vijñapti）（主要）的区分因（nimitta），而不是以根（indriya）作为六识的（主要）区分因，故"随境立六识名"。（因此第二颂 vijñaptirviṣayasya 也许可以直接翻译为"别境识"或"境别识"。所以八识中的前六识的名称应该是色识、声识、香识、味识、触识、法识。否则随根立六识名的话，则第六识和第七识都叫 manovijñapti，犯了名字重复的过失。这一错误似乎长期没人注意到）因此第八颂中第一格的"了"（upalabdhi）是同格的（六）识的"性"（svabhāva），第六格的"境"（viṣaya）是此（六）识的"相"（nimitta）。而且"了别"（upalabdhi）主要是前六识的性相，不可概括八识。

“知晓”含义的词根，而是源自于 kryādigaṇa（第九类动词）中表达“看（听）”（niśāman）含义的 jñā 或 curādigaṇa（第十类动词）中表达“看（听）”（niśāman）含义的 jñap。当表达使役含义时，两词根都构成 vijñapti。有使看、使听这些行为的含义。故 vijñapti-karman（表业）强调的是能够使他人看见的身形动作，以及能够使他人听到的言语。所以表业只有身表业 kāya-vijñapti-karman、语表业 vāg-vijñapti-karman 两种。对于意业（manas-karman），由于无法使他人看到，无法使他人听到，故不可称为表业。由此可知，当 vijñapti 是“表”的含义时，与可使他人看见、使他人听到的外在的身行、言语有关，与内在无法演示、宣告他人的心识无关。（实际大乘唯识宗不承认有外在的表业，故在唯识的体系中 vijñapti 的“表”的含义不存在）另外根据《八章书》经文“jño 'vidarthasya karaṇe //2.3.51//”可知，第六格与不表“知晓”含义的词根 jñā 连用时，表作用具（karaṇa）。故《唯识三十颂》第二颂“vijñaptirviṣayasya”中，如果 vijñapti 翻译为“表”、“表别”，即词根 jñā 采用“看（听）”（niśāman）含义时，第六格的 viṣayasya（境）实际是表达作用具的含义。但境（viṣaya）不可能是“表别”的工具，故此颂 vijñapti 不能翻译为“表”或“表别”。

有学者认为，在《界读》“1625 jñapa jñānajñāpanamāraṇa-toṣaṇaniśānaniśāmaneṣu //”中，jñāpana 在梵英词典的含义是“使知道”，所以词根 jñap 本身就有使役的含义。故不需以上繁琐论证。

（接上页注）近来学者周贵华提到，在《唯识二十论》中说：“安立大乘三界唯识，以契经说三界唯心。心（citta）、意（manas）、识（vijñāna）、了（vijñapti），名之差别。”其中，“了”即了别，对应梵文即 vijñapti。因此与霍韬晦不同的是，周贵华采用玄奘的原文中的“了别”来翻译 vijñapti，即把 vijñapti 理解为行动或动名词，而非实体。因此周贵华把 vijñaptimātra 翻译为“唯了别”。（参见周贵华：《唯识与唯了别——“唯识学”的一个基本问题的再诠释》，《哲学研究》，2004 年第 3 期，第 63 页。）

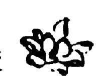
笔者认为，“心（citta）、意（manas）、识（vijñāna）、了（vijñapti），名之差别”中的 vijñapti 可以翻译为“了别体”，并非如周贵华所说的“了别”这种活动。更何况“安立大乘三界唯识”中的“唯识”即是 vijñapti-mātra。因此上段中两次出现的 vijñapti 都指的是“识体”。

在此，笔者要说的是，《界读》经文中的 jñāpana 不是“使知道”的意思，而是“应用”(niyoga)的意思。原因有二。第一，表“使知道”的 jñāpana 只能由 kryādigaṇa（第九类动词）的“1508 jñā avabodhane /”中的 jñā 加表使役含义的 ṇic，获得 jñā+puk+ṇic+lyuṭ=jñāpana。但在此笔者要提醒的是《界读》中的“界”（dhātu），是基层、要素的意思，故我们把 dhātu 翻译为词根。因此波你尼在《界读》中给出的都是词根的基本原始（svārtha）含义。而且波你尼的经文创作都是以精简为第一原则，“使知道”这样的使役含义属于由词根的基本原始含义衍生出来的第二层含义，可以由使用者自己推导出，故没必要也不可能在《界读》中给出这样的第二层含义。第二，在“1625 jñapa jñānajñāpanamāraṇatoṣa-ṇaniśānaniśāmaneṣu //”中，之所以没有把 jñāna 换成“1508 jñā avabodhane /”中的 avabodhana，没有把 jñāpana 换成“1733 jñā niyoge /”中的 niyoga，是因为波你尼想表达的是：词根 jñap 很特别，它涵盖了词形为 jñā 的词根的所有形式。如 jñāna 表达的是，jñap 不仅有“1508 jñā avabodhane /”的 avabodhana 的含义，更是词根“1508 jñā”的替身；jñāpana 表达的是，jñap 不仅有“1733 jñā niyoge /”的 niyoga 的含义，更是词根“1733 jñā”的替身；māraṇatoṣaṇaniśānaniśāmana 表达的是，jñap 是“māraṇatoṣa-ṇaniśāmaneṣu 811 jñā /”的替身。（虽然 jñap 有以上三组 jñā 词根的含义，但在 mit 术语问题上区别于 jñā）因此可以确信，jñāpana 对应的是“1733 jñā niyoge /”，即词根 jñap 表达的是“niyoge”的意思，替换的词根是 curādigaṇa（第十类动词）的 jñā。如前所述，加表原意（svārtha）的 ṇic，可构成 jñā+puk+ṇic+lyuṭ=jñāpana。

（三）vijñānamātra 及 vijñaptimātra 的梵语文法原理

接下来我们讨论一下复合词 vijñānamātra、vijñaptimātra 中 mātra 的文法原理。构成 mātra 有下面两种情况。

第一种情况是，mātra 直接是派生词缀（taddhitapratyaya）mātrac。《八章书》对 mātrac 的解释是：“pramāṇe dvayasajda-ghnañmātracaḥ //5.2.37//。”即表达高、宽、深的量度（pramāṇa）

时，主格名词之后加 mātrac。如 ūrumātra 指大腿那么深（的河流）。根据《八章书》经文“kṛttaddhitasamāsāśca //1.2.46//”，名词词基后加 taddhita，构成新的名词词基（prātipadika）。但识（vijñāna、vijñapti）没有高、宽、深这样的广延性，故名词词基 vijñāna、vijñapti 后加派生词缀 mātrac 可能性不大。

第二种情况是，mātra 由词根 mā 加直接后缀（kṛtpratyaya）tran 构成。其中词根 mā 指的是度量的意思。tran 的含义《*Uṇādisūtra*》给出了解释：“huyāmāśru bhasibhyastran //4. 167//。”[1] 即词根 mā 对应的是要加直接后缀 tran，表量度、量器的意思。根据《八章书》经文“kṛttaddhitasamāsāśca //1.2.46//”，动词词根 mā 加直接后缀 tran 后变成名词词基（prātipadika）mātra。

对于名词词基 mātra 的含义，我们不妨查查印度古代梵语词典《无灭宝藏》（《*Amarakośa*》）的解释：“alpe ca parimāṇe sā mātraṃ kārtsnye 'vadhāraṇe //3.3.178//。”[2]即 mātra 有小（alpa）、（各种）量度（parimāṇa）、所有（kārtsnya）、只有（只是）（avadhāraṇa）这些意思。因此唯识（vijñānamātra、vijñaptimātra）用的是 mātra 的“只有”（avadhāraṇa）的意思。vijñāna（识体）及 vijñapti（识体）都是名词，再加上名词 mātra（只有），根据合意搭配的原则构成复合词。故 vijñānamātra、vijñaptimātra 都翻译为“唯识”。[3]

---

① Srisa Chandra Vasu & Vāman Dās Vasu: *The Siddhanta Kaumudi of Bhattoji Dikshita Vol ii Part ii*. Allahabad: The Panini Office，Bhuvaneshvari Ashram. 1907. p.302.

② N. G. Sardesai & D. G. Padhye: *Amarakośa of Amarasingh*.Varanasi: Chowkhamba Vidyabhawan. 2009. p.134.

③ mātra 表示“唯”的含义在《八章书》经文“prātipadikārthaliṅgaparimāṇavacanamātre prthamā //2.3.46//”的原文中被波你尼使用过。有学者认为 vijñānamātra 及 vijñaptimātra 这两个加了 mātra 的复合词属于《八章书》经文“mayūravyaṃsakādayaśca // 2.1.72//”所谈及的不规则的依主释复合词。

（四）哲学探析

在此，我们将从梵语文法的角度探讨 vijñānamātra、vijñaptimātra 的哲学含义。

前面谈到 vijñāna 表达的含义是：知晓的工具，知晓发生的根基、知晓发生的领域。在早期佛教十八界的体系中，认知的根基有了 indriya（根）这一术语，认知的领域有了 viṣaya（境）这一术语。所以经过排除，vijñāna 只剩下了认知的工具的含义——识体。大乘佛教唯识宗一方面继承了早期佛教的传统，故 vijñāna 表达识体的含义。另一方面在梵语词汇 vijñāna 后加 mātra 时，似乎 vijñāna 表达的含义超越了早期佛教。如果 mātra 是所有（kārtsnya）的含义时，vijñānamātra 可以表达的含义是：所有的知晓的工具、知晓发生的根基、知晓发生的领域。即从纯文法上讲，vijñānamātra 包括了早期佛教所有根境识中的十八界。但 mātra 是只有（只是）（avadhāraṇa）的含义，而 vijñāna 采用传统的狭义识体的含义时，vijñānamātra 表达的含义是：其实外在的境、身体的根都本质上是识体本身。故一切唯有识体存在。如果 mātra 表示小（alpa）的含义时，vijñānamātra 表达的是：识体的根本——阿赖耶识中的名言种子，是非常微细而无法被觉知的。如印度六派哲学数论派中的术语"五唯"（pañca-tanmātra）即是非常微细的不可直接被觉知，只可通过推理得知其存在。因为可被感知的"五大"（pañca-mahābhūta）是由五唯转变而来的。

接下来需要讨论的是，为何唯识宗在继承佛教传统用 vijñāna 表示识体的情况下，还要创新性地使用 vijñapti 这个梵语词汇来表达识体？两者又有何差别呢？原因有下面几点。

（1）因为 vijñāna 作为造者（kāraka）只表作用具（karaṇa）、根基或领域（adhikaraṇa）的含义，而 vijñapti 可表达除主动者（kartṛ）以外，所有造者的含义。故 vijñapti 的含义比 vijñāna 更丰富。

（2）另外之所以要使用新的词汇 vijñapti，是因为传统的梵语词汇 vijñāna 会让其他宗派产生误解，从而对唯识宗进行理论攻击。当 vijñāna 表达认知的工具的含义时，相应的，会带出另外两个词

汇：vijñāyaka 和 vijñeya。[①] vijñāyaka 表认知的主体，vijñeya 表被认知的对象。即当承认作为中介的认知工具的存在时，必然要承认中介的两头的认知主体与认知对象的存在。认知工具是识体（vijñāna），那么认知主体必然是识体之外的存在者。有认知能力的存在者除了识体，那只能是灵魂，即 vijñāyaka 只能是 ātman（我）。如印度六派哲学中的胜论派就主张：作为认知中介的识体 manas 将不同的根（indriya）的信息传递给认知主体——灵魂（ātman）。但是佛教是坚决主张无我（nirātman）的。由作为认知工具的识体（vijñāna）而带出或引申出的认知主体 ātman 是唯识宗所不愿意看到的。再者，如果认可识体之外有永恒的 ātman 的存在，唯识宗的宗旨"唯有识"（vijñānamātra）又如何成立呢？因此唯识宗在继承早期佛教的传统用 vijñāna 表示识体的同时，创造性地使用 vijñapti 来避免以上的困境。如前所述，vijñapti 作为造者（kāraka）不表达主动者（kartṛ）[②]的含义，但 vijñapti 可表达认知的原体、源头、中介、承受者的含义。故世俗所说的认知主体（kartṛ）ātman 的作用完全可以由 vijñapti（识体）代替。所以无需 ātman 的存在。由此

① vijñāyaka 是由 vi+jñā+ṇvul 构成。根据《八章书》经文"ṇvultṛcau // 3.1.133//"，词根加 ṇvul 表主动者（kartṛ）。ṇvul 去除术语符号得到 vu，根据《八章书》经文"yuvoranākau//7.1.1//"，vu 被 aka 替换。再根据《八章书》经文"āto yukciṇkṛtoḥ//7.3.33//"可知，词根 jñā 的末音 ā 后插入 y，故为 vi+jñā+y+aka=vijñāyaka。所以 vijñāyaka 表"认知者"。vijñeya 是由 vi+jñā+yat 构成。当元音为末的词根要加直接被动词缀（kṛtya）时，根据《八章书》经文"aco yat //3.1.97//"，需加半界词缀（ārdhadhātuka）yat。再根据《八章书》经文"īdyati //6.4.65//"，词根末的长元音 ā 由 ī 替换。由此得到 vi+jñī+yat。根据《八章书》经文"sārvadhātukārdhadhātukayoḥ //7.3.84//"，遇到半界词缀时，末元音由二合（guṇa）替换，故得到 vi+jñe+yat。去除术语符合，获得必要分词 vijñeya，表"应被认知者"的含义。

② 《八章书》经文对 kartṛ 的解释是："svatantraḥ kartā //1.4.54//。"故自由自在的 kartṛ 即是 ātman。另外，根据《八章书》经文"anabhihite//2.3.1//"可知，任何造者要被着重表达时，都可用第一格。故"识体"在梵本中虽然以第一格出现，但并不表示"识体"是主动者。

可见，vijñānamātra 强调的是根境识十八界本质上只是识体（vijñāna），而 vijñaptimātra 则强调认知活动唯依赖识体（vijñapti），不存在也无需识体之外的 ātman。

（3）实际上，在能取所取、见分相分的认识体系中，能取、见分便有“我”的特性。世亲论师认为这都只是世俗的虚妄分别，在《唯识三十颂》第二十八颂中就明确指出：“若时于所缘，智都无所得，尔时住唯识，离二取相故。”因此从根本上来说，世亲的认知论是采用根境和合生识的缘起观，而反对能取、见分这样的我见的。因而二分说、三分说、四分说，甚至一分说都是不符合胜义谛的。而 vijñapti 的使用，则在语法上符合无我见的胜义谛。因为 vijñapti 作为从取者（apadāna）有“知晓源”的含义。vijñapti 作为作用具（karaṇa）是指有信息内容的名言概念、内心影像这样的认知中介。当 vijñapti 作为受用者（sampradāna）是认知内容的承受者。比如梦中的影像从 vijñapti 中产生，此影像又被 vijñapti 受用。而此 vijñapti 作为造者（kāraka）并非是主动者（kartṛ），故不是 ātman。这种模式非常有利于我们理解业报轮回。业（karman）由五蕴和合的假我产生，又为假我所承受。（业非离假我，也非即假我。）因此造业的假我作为造者（kāraka）是从取者（apadāna）和受用者（sampradāna），而不是主动者（kartṛ），故符合“有造作无人我”的佛教中道。因此，笔者在此要提出“无分说”，以区别于能取所取、见分相分这样的有我见的认知模式。

（4）在此“无分说”的体系中，根境和合产生的 vijñapti 有“知晓源”的含义，有名言概念、内心影像这样的认知中介的含义，以及有认知内容的承受者的含义，故整个认知事件的头、身、尾都在 vijñapti 之中，所以 vijñapti 完成了完整的认知活动。而且识体既是认知内容的产生者，也是认知内容的享受者，且本身就有认知内容，故识体（vijñapti）是（三位一体的）完整的认知单元。（而 vijñāna 这个词汇则不能表达这种完整的认知过程）整个认知活动之所以能在识体（vijñapti）中完成，是因为 vijñāna 的直接后缀 lyuṭ 以及 vijñapti 的直接后缀 ktin，这两个后缀表行为（bhāva）时，实际表达的是行为达到完成的状态，故称为 siddhabhāva。所以 vijñāna、vijñapti 作为行为，强调的是认知的完成，而非正在进行认知的活动。

因此当识体产生时，实际上认知活动已经完成了。而认知活动的头、身、尾都在 vijñapti 识体中，故认知活动实际就是识体的刹那的存在状态。根据唯识宗刹那不可分割的观点，故识体存在的那一刹那，不仅不存在从产生名言影像到承受名言影像的转变，也不存在从无知到已知的转变。所以一刹那的识体中的认知内容的产生与认知内容的承受都是同时发生，同时成就的。产生与承受有逻辑上的先后，但无时间上的先后。而且发生即成就。因此识体的存在即是已知，已知的存在即是识体。即使当下这一刹那觉得犹豫、不确定，这本身也是一种已知。故每一刹那的识体都是已知。因此识体本身并无从无知到已知转变的认知活动。世俗所认为的认知的差别与转变只存在于刹那相续的不同识体之间。而且这种认识论符合佛教所强调的“根境和合生识”的缘起观，且没有我见的过失，故是正确的。

（5）vijñapti（vijñāna）涉及领句经文（adhikārasūtra）“akartari ca kārake saṃjñāyām //3.3.19//”。故 vijñapti 作为造者（kāraka）（而非功能或行动）时是专有名词（saṃjñā）。我们知道专有名词是指一个事物（vyakti）或一类事物（jāti）的名称。反过来说，如必要分词 vijñeya 表“应被认知者”就不是专有名词，因为各类事物都可成为“应被认知者”。所以 vijñaptimātra 所要表达的是：宇宙间形形色色的所有种种事物都只是一类事物——识体（vijñapti）。（如果 vijñapti 指的是一个事物时，则 vijñaptimātra 指的是：宇宙中的一切都摄在此唯一的识体（vijñapti）之中）

五、sarvāsti 与 vijñaptimātra 的比较

说一切有部的宗旨是“一切有”（ sarvāsti），而瑜伽行的派的宗旨是“一切唯识”（vijñaptimātra）。因此两派的根本性存在分别是 asti 及 vijñapti。在此，我们通过分析两者的文法原理的区别来窥探两派存在观及本体论的差别。

（一）两派的三世观存在差别

有部的 asti 是一个不可拆分的名词，没有词缀，所以它既指现在性的存在，还指过去与未来的存在，甚至包括超越三世无为法的

存在。而 vijñapti 的直接后缀 ktin 着重表达的是行为的当下的完成状态，所以瑜伽行派只承认现在世的存在，而不承认过去、未来的存在。故在瑜伽行派中，asti 指的是词根 as 加表现在的第一罗（laṭ）的第三人称单数的 tip 动词语尾构成的，表“它现在存在”的意思。

（二）两派的刹那观存在差别

有部主张“三世实有，法体恒有”，所以有为法的法体在经历三世过程中是没有变化的，故对法体来说，谈不上有刹那的差别。刹那只是就作用的差别来说的。如《顺正理论》卷第十三中说：“时之极促，故名刹那。此中刹那，但取诸法有作用位，谓唯现在，即现在法。”[①]也就是说，刹那指的是有为法有引果作用的现在极为短促的那段时间。而瑜伽行派则认为诸有为法是唯现在刹那的存在，不存在过去刹那的法，也不存在未来刹那的法。因此对于瑜伽行派来说，存在即是现在这一刹那，而且整个法都只存在现在这一刹那。所以体与用在时间的存在上是没有区别的，因而不存在有部那样的永恒存在的法体。故而，瑜伽行派认为刹那无常的有为法的本体本性是空（śūnyatā）。

（三）两派的实有观存在差别

如前所述，有部的 asti 是一个不可拆分的表实体含义的名词。对于名词《*Nirukta*》谈道：“bhāvapradhānamākhyātam / sattvapradhānāni nāmāni /。”[②]即动词主要指动作性存在（bhāva），名词主要指实体性存在（sattva）。所以作为纯粹名词的 asti 表存在时，指的就是实体性存在，与 sattva 是同义词。故有部所说的所有的实法都是如 asti 一样是不可拆分的实物（vastu、dravya）。而瑜伽行派的 vijñapti 的直接后缀 ktin 表动作时，（以及 vijñāna 的直接后缀 lyuṭ 表动作时）指的是动作的完成状态（siddhabhāva），故该

① T29, p. 533b.

② Lakshman Sarup：*The Nighaṇṭu and Nirukta*. Delhi: Motilal Banarsidass. 1967. p.27.



派所说的现在一刹那指的是已经存在的完善的一刹那，并不是世俗所说的有变化（过程）的一刹那。在梵语文法家看来，这种动作性存在（bhāva）由于是已经完善的（siddha），故可以如同实体来看待（dravyavat）。因此这样的存在才有可能作事物或作造者（kāraka）及名词（nāma）来看待。但必须注意的是，识体（vijñapti）的这种存在，既不完全等同于有部纯粹名词 asti 那样的实体性的存在（sattva），也不是方广道人所说的空华兔角那样的虚假的存在。但由于瑜伽行派的 vijñapti 可如同实体看待（dravyavat），所以相对于中观空宗来说，瑜伽行派也算得上是大乘有宗。

（四）两派的法我观存在差别

《顺正理论》卷第五十二对于有为法的法体的解释是："法体恒存，法性变异。谓有为法，行于世时，不舍自体，随缘起用。从此无间，所起用息。由此故说，法体恒有，而非是常，性变异故。"[①]也就是说，有为法的法体行于三世时，是恒存而无变异的，有生灭变异的只是功用。对于这样的法体，有部的《五事毘婆沙论》卷上自己解释道："自性（svabhāva）、我（ātman）、物（vastu）、相（svalakṣaṇa）、本性（tattva）等，名言虽殊而义无别。"[②]也就是说"法体"（vastu、dravya）是与"我"（ātman）异名同义的概念。所以大乘中观派常常批判小乘佛教是无"人我执"但有"法我执"。实际上，ātman（我）的词根是第一类动词（bhvādigaṇa）的 at，波你尼《界读》的解释是"38 ata sātatyagamana /"，即 at 指"永恒地游荡"、"不停顿地走"的意思。故 ātman 指的是：能穿越过去、现在、未来三世，不停地在六道之中游荡的轮回主体，即灵魂。因此可以行于三世而不变异的法体与穿越三世的灵魂很相似，故说这种法体观有"法我执"。而大乘瑜伽行派则继承了龙树在《中论颂》中的"不来亦不出"的因缘观，否定有可以行于三世的法体的存在，从而认为有为法是唯现在一刹那的存在，才生即灭。而且刹那是无

① T29, p. 633c.

② T28, p. 990b.

前后的区分，故现在存在的诸法本身也无行动。因此瑜伽行派所说的刹那刹那相续的诸法是无“法我执”的。另外，如前所述 vijñapti（识体）作为造者（kāraka）不表达主动者（kartṛ）的含义。而《八章书》对 kartṛ 的解释是：“svatantraḥ kartā //1.4.54//，”故自由自在的 kartṛ 即是 ātman（我）。所以不表主动者（kartṛ）含义的 vijñapti 不是世俗所说的“我”。

通过以上对比，我们可以清楚看到，瑜伽行派的存在观，实际是吸收了大乘中观派对说一切有部实有观及法我执的批判的基础上发展起来的。从而一方面既无“法我执”的错误，另一方面又避免堕入到“顽空”中去。符合八不缘起的中道观。

最后值得一提的是，印度哲学的实有观存在三大阶段：第一阶段是以可拆分的 dravya、svabhāva、ātman、vastu、svalakṣaṇa、tattva 等词汇表示实有的阶段，第二阶段是以 asti 这个不可拆分的不变词表实有的阶段，第三阶段是以无“我见”且能如同实体看待的 vijñapti 表实有的阶段。很明显，后两个阶段的思想飞跃都与波你尼梵语语法有直接关系。



参 考 文 献

一、相关佛典

[1] 陈那造：《观所缘缘论》，玄奘译，大正藏，第31册。
[2] 澄观述：《大方广佛华严经随疏演义钞》，大正藏，第36册。
[3] 澄观撰：《大方广佛华严经疏》，大正藏，第35册。
[4] 道世撰：《法苑珠林》，道世撰，大正藏，第53册。
[5] 稻津纪三编译：《梵汉和对照中论本颂原典》，东京：三宝株式会社，1987年。
[6] 遁伦集撰：《瑜伽论记》，大正藏，第42册。
[7] 法宝撰：《俱舍论疏》，大正藏，第41册。
[8] 法藏述：《华严经探玄》，大正藏，第35册。
[9] 护法释：《大乘广百论释论》，玄奘译，大正藏，第30册。
[10]护法造：《成唯识论》，玄奘译，大正藏，第31册。
[11]护法造：《观所缘论释》，义净译，大正藏，第31册。
[12]迦多衍尼子造：《阿毘达磨发智论》，玄奘译，大正藏，第26册。
[13]迦旃延子造，五百罗汉释：《阿毘昙毘婆沙论》，浮陀跋摩、共道泰等译，大正藏，第28册。
[14]窥基撰：《成唯识论述记》，大正藏，第43册。

[15]窥基撰：《唯识二十论述记》，大正藏，第43册。
[16]龙树造，青目释：《中论》，鸠摩罗什译，大正藏，第30册。
[17]弥勒菩萨说：《瑜伽师地论》，玄奘译，大正藏，第30册。
[18]婆薮盘豆造：《阿毘达磨俱舍释论》，真谛译，大正藏，第29册。
[19]普光述：《俱舍论记》，大正藏，第41册。
[20]世亲造：《阿毘达磨俱舍论》，玄奘译，大正藏，第29册。
[21]世亲造：《唯识二十论》，玄奘译，大正藏，第31册。
[22]世亲造：《唯识三十论颂》，玄奘译，大正藏，第31册。
[23]天亲造：《业成就论》，毘目智仙译，大正藏，第31册。
[24]五百大阿罗汉等造：《阿毘达磨大毘婆沙论》，玄奘译，大正藏，第27册。
[25]玄奘述：《大唐西域记》，辩机撰，大正藏，第51册。
[26]彦悰述：《大唐大慈恩寺三藏法师传》，大正藏，第50册。
[27]彦悰纂录：《集沙门不应拜俗等事》，大正藏，第52册。
[28]元瑜述：《顺正理论述文记》，卍新纂续藏经，第53册。
[29]圆晖述：《俱舍论颂疏论本》，大正藏，第41册。
[30]志盘撰：《佛祖统纪》，大正藏，第49册。
[31]智升撰：《开元释教录》，大正藏，第55册。
[32]智周撰：《成唯识论演秘》，大正藏，第43册。
[33]众贤造，玄奘译：《阿毘达磨藏显宗论》，大正藏，第29册。
[34]众贤造，玄奘译：《阿毘达磨顺正理论》，大正藏，第29册。
[35]Swāmi Dwārikādās śāstrī：*Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphutārthā Commentary of Ācārya Yaśomittrā*. Varanasi: Bauddha Bharati.1998.
[36]Sylvain Lévi：*Vijñapatimātratāsiddhi Deux Traités de Vasubandhu Viṃśatikā et Triṃśikā.* Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion. 1925.
[37]Yasunori Ejima：*Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu Chapter I: Dhatu-nirdeśa.*Tokyo: Sankibo Press. 1989.

二、专著

[38]段晴著:《波你尼语法入门》，北京：北京大学出版社，2001年。
[39]弘学编著:《部派佛教》，四川：巴蜀书社，1999年。
[40]黄心川著:《印度哲学史》，北京：商务印书馆，1989年。
[41]霍韬晦:《安慧<三十唯识释>原典译注》，香港：香港中文大学出版社，1980年。
[42]李世杰著:《俱舍学纲要》，台北：中华佛教文献编撰社，1977年。
[43]李志夫著:《中印佛学之比较研究》，北京：中央文物供应社，1986年。
[44]吕澄著:《吕澄佛学论著选集》，济南：齐鲁书社，1991年。
[45]木村泰贤著:《小乘佛教思想论》，演培法师译，台北：天华出版事业股份有限公司，1990年。
[46]木村泰贤著:《阿毘达磨论の研究》，东京：大法轮阁，1995年。
[47]舍尔巴茨基著:《小乘佛学》，立人译，北京：中国社会科学出版社，1994年。
[48]演培法师释诠:《印度部派佛教思想观》，台北：天华出版事业股份有限公司，1990年。
[49]演培法师释注:《俱舍论颂讲记》，台北：天华出版事业股份有限公司，1988年。
[50]演培法师释注:《异部宗轮论语体释》，台北：天华出版事业股份有限公司，1985年。
[51]演培法师著:《佛教的缘起观》，台北：天华出版事业股份有限公司，1990年。
[52]姚卫群编译:《古印度六派哲学经典》，北京：商务印书馆，2003年。
[53]姚卫群编著:《印度哲学》，北京：北京大学出版社，1996年。
[54]姚卫群著:《佛学概论》，北京：宗教文化出版社，2002年。
[55]姚卫群著:《印度宗教哲学概论》，北京：北京大学出版社，

2006年。
[56]印顺法师著：《说一切有部为主的论书与论师之研究》，台北：正闻出版社，1992年。
[57]印顺法师著：《性空学探源》，台北：正闻出版社，2000年。
[58]印顺法师著：《印度佛教思想史》，台北：正闻出版社，1993年。
[59]印顺法师著：《印度之佛教》，台北：正闻出版社，1992年。
[60]宇井伯寿著：《印度哲学研究》（二），东京：岩波书店，1965年。
[61]张曼涛主编：《部派佛教与阿毗达磨》（现代佛教学术丛刊95），台北：大乘文化出版社，1979年。
[62]张曼涛主编：《俱舍论研究 . 上》（现代佛教学术丛刊22），台北：大乘文化出版社，1978年。
[63]张曼涛主编：《俱舍论研究 . 下》（现代佛教学术丛刊51），台北：大乘文化出版社，1979年。
[64]渡边梅雄著：《有部阿毘达磨の研究》，京都：临川书店，1989年。
[65]福原亮严著：《有部阿毘达磨论书の发达》，京都：永田文昌堂，1965年。
[66]河村孝照著：《阿毘达磨论书の资料的研究》，东京：日本学术振兴会，1974年。
[67]佐々木现顺著：《阿毘达磨思想研究——佛教实在论の历史的批判与研究》，东京：弘文堂刊，1958年。
[68]Bhartṛhari： *Vākyapadīya (part III).* Varanasi: Pt. Rachunātha Śarmā. 1974.
[69]Bhikku KL Dhammajoti：*Sarvāstivāda Abhidharma.* Hongkong: Centre of Buddhist Studie. The University of Hongkong. 2007.
[70]Charles Willemen，Bart Dessein，Collett Cox：*Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism.* Leiden: Brill. 1998.

三、论文

[71]曹彦：《〈顺正理论〉的极微观》，哲学动态，2011年第11期。
[72]曹彦：《〈中论〉与〈顺正理论〉因缘观比较》，五台山研究，2011年第2期。
[73]曹彦：《从极微论看佛教时空及涅槃观》，佛学研究，2002年总第11期。
[74]曹彦：《说一切有部对有为法的定义》，理论界，2012年第10期。
[75]单正齐：《论部派佛教一切有部的实有涅槃说》，宗教学研究，2007年第3期。
[76]哈磊：《说一切有部的大乘观念》，宗教学研究，2004年第1期。
[77]何石彬：《从〈俱舍论〉看印度佛教由小乘向大乘的演进理路》，哲学研究，2007年第8期。
[78]黄俊威：《有关说一切有部的"三世实有、法体恒存"的论诤》，华梵大学 第七次儒佛会通学术研讨会论文集，2003年。
[79]李志夫：《试论〈俱舍论〉在佛教思想史中之价值(上)》，中华佛学学报，1990年第3期。
[80]林崇安：《印度部派佛教的分立与师资传承的研究》，中华佛学学报，1990年第3期。
[81]万金川：《〈俱舍论·世间品〉所记有关"缘起"一词的词义对论——以汉译两本的译文比对与检讨为中心》，佛学研究中心学报，1996年第1期。
[82]王邦维：《略论古代印度佛教的部派及大小乘问题》，北京大学学报（哲学社会科学版），1989年第4期。
[83]王继红：《玄奘译经的语言学考察——以〈阿毘达磨俱舍论〉梵汉对勘为例》，外语教学与研究(外国语文双月刊)，2006年第1期。
[84]姚卫群：《佛教关于法的类别划分的主要理论》，杭州师范学院学报（社会科学版），2002年第5期。
[85]姚卫群：《古印度宗教哲学中的实有与空无观念》，杭州师范学院学报（社会科学版），2006年第5期。

[86]张素亮：《试论柯西的微积分思想》，曲阜师范大学学报，1990年第1期。
[87]振宇：《〈俱舍论〉史略及其价值》，法音，2008年第3期。
[88]周贵华：《唯识与唯了别——“唯识学”的一个基本问题的再诠释》，《哲学研究》，2004年第3期。

四、工具书

[89]荻原云来编纂：《汉译对照梵和大辞典》（新装版），东京：铃木学术财团刊行，1986年。
[90]丁福保编：《佛学大词典》，北京：文物出版社，1984年。
[91]蓝吉富主编：《中华佛教百科全书》，台南：中华佛教百科文献基金会，1994年。
[92]平川彰主编：《阿毗达磨俱舍论索引》，东京：大藏出版株式会社，1973年。
[93]F. Edgerton：*Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionar Vol. II.* Kyoto: Rinsen Book Co. Reprinted. 1985.
[94]Lakshman Sarup: *The Nighaṇṭu and Nirukta.* Delhi：Motilal Banarsidass. 1967.
[95]Monier-Williams：*A Sanskrit-English Dictionary.* New York: Oxford University Press. Reprinted. 1995.
[96]N. G. Sardesai & D. G. Padhye: *Amarakośa of Amarasingh.* Varanasi: Chowkhamba Vidyabhawan. 2009.
[97]Pushpa Dikshit: *Ashtadhyayisutrapathah - Panini's.* New Delhi：Samskrita Bharati. 2010.
[98]Srisa Chandra Vasu & Vāman Dās Vasu：*The Siddhanta Kaumudi of Bhattoji Dikshita Vol ii Part ii*. Bhuvaneshvari Ashram: The Panini Office. 1907.
[99]T. R. Chintamani: *The Uṇādisūtras with the Vṛtti of Svetavanavāsin.* New Delhi: Navrang Booksellers & Publishers. 1992.
[100] Vasudev Lakshman Shastri Panashikar: *The Siddhānta-*

kaumudī with the Tattvabodhinī Commentary of Jñānendra Sarasvatī and the Subodhinī Commentary of Jayakṛṣṇa. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan. 1985.

[101] Vijayapāla Vidyāvāridhi: *Kāśikā.* Bahālagaḍhstha: Āṇinima Hāvidyālaya.1997. p.203.



后　记

2004年夏，我在硕士毕业后，精神上很迷茫，便到韶关乳源县云门寺参访禅宗高僧佛源老方丈。我问他什么是佛性。他竟然很生气地大声斥责道："你不问自己佛性是什么！却跑来问我？"我被吓住了。沉默了良久，老和尚才慈悲地告诉我："佛性就是你自己立的大志。你立什么样的志向，你的佛性就是什么……"老和尚这种质朴的回答让我很震惊。其实之前我也把这个问题问了许多大德，答复各不相同，都很玄奥。但唯有佛源老和尚的开示说到我心里去了。我这才明白，原来我的痛苦在于我没有立定大志愿！我当下便很清楚自己该干什么了！我非常高兴地离开了云门寺。之后的学习一直很紧张，在博士论文答辩前一天，我才从网上得知老和尚于2009年2月圆寂了。心中不禁万分悔恨，后悔自己没有抽空去拜访他老人家，恨自己福德浅薄，没有缘分见上最后一面。原来还想着，博士论文写好后，要把论文送给他老人家看看，让他欢喜！但没想到……

此书是在我的博士论文基础上进一步完善的。谈到博士论文的最初缘起，要追溯到我读硕士研究生时，北京大学外国语学院的段晴老师带领我们研读《俱舍论》的梵文原典。当时我被《俱舍论》严密的思辨所征服，从此便喜欢研究说一切有部的著作。在导师姚卫群教授的指导下，我完成了《说一切有部六因理论研究》的硕士论文写作。那时总觉得《顺正理论》的思想无法贯通理解。后来通



过进一步的学习才知道，《顺正理论》的思想不仅与《俱舍论》有很大的不同，与《大毘婆沙论》也有一些差异。

最应感谢的是姚卫群老师。他是我硕士和博士导师。他对学生很宽容，大家都觉得没有任何的压力。但是老师对事很认真，他关心我们学习、生活中的每一细节。要不是老师耐心、细致、严肃的指导，我的论文永远只会停留在粗糙而幼稚的阶段。在我博士论文选题犹豫之际，是恩师说了坚定的一句话：你就继续作《顺正理论》的研究吧！当时我很为震惊。一方面是因为导师一直以来都是推崇龙树的空观，而且导师的博士论文写的就是般若经典的空观思想，他竟然能允许学生作有见的研究。另一方面，《顺正理论》有八十卷之巨，而且思想极为深奥，我随便翻一页都有许多地方看不懂。但是导师信任的目光刹那间打动了我，从此我便义无返顾地投入到了《顺正理论》的研究中去了。其间我自己给论文的写作算了一卦，结果是“大过”。这意味着河水深过我的身高，而我唯有憋着一口气，摸着石头过河了。抱着不成功则成仁的决心，坚持到了现在。从2004年开始接触《顺正理论》，到现在已满十年了。现在的研究成果，自觉心安，可以用来报答师恩了！

在此，还要感谢北京大学哲学系的楼宇烈、魏常海、李四龙、周学农、王颂等诸位老师的佛学指导。要感谢北京大学外国语学院的段晴、王邦维、高鸿等诸位老师在梵语方面的教导！要感谢2012-2013年印度公派留学期间，Prof. Dipti Sharma Tripathi、Prof. Devendra Nath Tiwari、Dr. Pushpa Dikshit、Dr. Balram Shukla、Dr. Jagmohan等印度学者对我的梵语语法及印度哲学方面的帮助！

最后感谢妻子及女儿给我带来的幸福人生！

曹 彦

2014年6月30日



内容提要

说一切有部是印度历史悠久的著名的部派佛教。然而世亲的《俱舍论》则以新兴的经部观点，对有部《大毘婆沙论》的各种观念都作了取舍，引起了有部的极大震惊。众贤论师钻研《俱舍论》十二年之久，写成了二万五千颂的《顺正理论》，世亲锋利的评难才真的遇上了对手。

《顺正理论》不仅揭露了《俱舍论》理论体系的矛盾性，而且在有部“三世实有，法体恒有”基本哲学观点的基础上，对有部的理论作了全面且有机的整合，其理论体系具有哲学的“整一性”之美。

基金项目:

国家社会科学基金青年项目成果（10CZJ002）

湖北省教育厅人文社会科学研究项目成果（2010b006）

武汉大学自主科研项目（人文社会科学）成果（20110321）


ISBN 978-7-307-13842-1

定价：48.00元